

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 16.

AZ IDEGEN

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 16.

AZ IDEGEN

Szerkesztette:
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
Magyar Filozófiai Társaság
Státus Kiadó
2018

Sorozatszerkesztő: *Laczkó Sándor és Dékány András*

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Magyar Tudományos Akadémia

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Szeged Megyei Jogú Város Önkormányzata



© Laczkó Sándor

©A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)

Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)

Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-615-5727-01-6

ISSN 1785-7082

A MÁSIK MINT IDEGEN ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

Az idegen, a másik, a nem-én, az ismeretlen jelenségvilágának a vizsgálata a kezdetektől a filozófiai érdeklődés homlokterében áll. Hétköznapi tapasztalat, hogy miközben az ember egzisztál, lépten-nyomon a nyugtalanító másik, a félelmetes nem-én, az ismeretlen idegen jelenlétével szembesül, amely egyszerre jelenthet veszélyt identitására, vagy éppen gazdagíthatja életét és személyiségét. A másik pillantása, ahogyan az megnyilvánul, s ahogyan tekintetbe vesz (vagy éppen nem vesz), önazonosságunk kiiktathatatlan befolyásolója. A 'ki vagyok én kérdése' egyúttal a másakra, a nem-én-re, az ismeretlen idegenre vonatkozó utalás is. Önmagunk megértése elválaszthatatlan attól, aki nem-én vagyok, aki más, mint én, akit nem értek és nem ismerek. Sőt, tudásunk van arról, hogy mi magunk is idegenek vagyunk és lehetünk mások számára

De ki is valójában az idegen? Az, aki nem olyan, mint én, s aki ezáltal ki-kezd(het)i identitásomat? Aki gátol önmagam maradéktalan megélésében, de akivel szemben, vagy akinek a segítségével akár meg is találhatom önmagammat? Idegen az, aki 'nem-idevalósi'? Aki jövevény, aki messziről jött, s akivel nem azonosak kulturális kódjaink? Akinek nem értem a nyelvét, észjárását és szokásait, s akivel nincsenek közös történeteink és mítoszaink? Akinek a megismerése nehézséget okoz? Netán idegen lenne az is, aki bár közel él hozzám, személyiségünk működése mégsem harmonizál? Akivel látszólagos közelsége ellenére különbözik az értékrendünk és habitusunk, így mint nem-én, elutasítást vált ki belőlem?

S vajon kell-e félnünk az idegentől, vagy lehet bízni benne? Békét vagy békétlenséget hoz? Probléma vagy pusztán megkerülhetetlen velejárója a mindennapi tapasztalatnak? Felebarátként tekintsünk rá és a szeretet nyelvén szóljunk hozzá, vagy zárkózzunk el tőle? Lehet-e az idegenből barát, s hogyan válhat a hozzám közel állóból idegen? Potenciális szövetséges, együttműködő partner, vagy mindörökre ellenség? S ugyan mi történik akkor, amikor önmagam számára leszek idegen?

Látunk kell, hogy legyen akár személyes, akár kulturális értelemben idegen és ismeretlen számunkra valaki, megkerülhetetlen szereplője identitásunk játékának. Befolyásolja azt, akik vagyunk, és akik lehetünk, tehát dolgunk van vele. A találkozás az idegennel, az ismeretlennel, a másikkal, a nem-énnel létezésünk alapművelete. Az ilyen találkozások alkalmával önma-

gunkról is sokat tudunk meg. A 'mi dolgunk az idegennel' kérdéséből egyúttal az is következik, hogy mit kezdünk önmagunkkal. Ha pedig az idegen valóban viszonyfogalom, akkor elsősorban rajtunk múlik, hogyan éljük meg és tesszük reflexió tárgyává az idegenség/azonosság mindig változó léthelyzetét.

* * *

Tanulmánykötetünkben az idegen (a másik, a nem-én, stb.) olykor félelmetes problémavilága képezi reflexióink tárgyát. Mint ahogyan a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat eddigi kötetei esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű 'jelenség(ek)hez'. Vizsgálódásaink során annak igyekeztünk nyomába eredni, hogy milyen módon lehetséges az idegen problémájának összefüggésrendszeréről teoretikusan és praktikusán, a probléma mindenkori filozófiai aktualitását és mai társadalmi relevanciáját is figyelembe véve értekeznünk?

A *Lábjegyzetek Platónhoz* című konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak és problémák tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat és problémákat igyekeztünk és igyekszünk megvizsgálni és 'lábjegyzetelni', amelyek első, mondhatni klasszikus megfogalmazásai az antikvitásban és/vagy egyenesen Platónnál gyökereznek, de amely fogalmak és problémák ma is jelen vannak életünkben és gondolkodásunkban, így a róluk szóló diskurzusok nem értek, nem is érhetek véget. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtól kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások minden korra és a filozófiával rokon tudásterületekre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket.

A *Lábjegyzetek Platónhoz: Az idegen* című tanulmánykötet előzménye és egyben apropója az azonos címen a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden 2017. május 18-19-én megrendezett konferencia volt. Ám könyvünk jóval több, mint a konferencia előadásainak betűhív közlése. Részben azért, mert az ott elhangzott előadások jobbára vázlatos szövegei bővített terjedelemben és részletesebben kidolgozott formában látnak most napvilágot. Részben pedig azért, mert kötetünk több olyan tanulmányt is tartalmaz, amelyek felkérésünkre utólag születtek és előadás formájában nem hangoztak el a konferencián. Sőt előfordul az is, hogy a konferencián elhangzott előadás írott változata az előadó kérésére nem került közlésre. A konferencia inkább csak előzménye és apropója volt a közös gondolkodásnak, amelynek a végeredménye jelen kiadvány. Kötetünket így az idegen problémájára koncentráló és reflektáló önálló tanulmánykötetnek, s nem pedig konferenciakiadványnak tekintjük.

Lábjegyzetek Platónhoz sorozatcímen immáron tizenhatodik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. A rendezvénysorozat a *Magyar*

Filozófiai Társaság évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye, amelyen hazai és határokon túli szakemberek egyaránt részt vesznek. A sorban az első – a 2002-ben tartott –, *A szeretet* című konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) című rendezvény kibővített, szerkesztett és gondozott anyaga képezte a *Magyar Filozófiai Társaság* és a *Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány* által közösen jegyzett, *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat 1. kötetét. Bár *A bűn* című (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások bővített és gondozott szövegeit a könyvsorozat 2-3. köteteként jelent meg, s ezzel szinkronba került a konferencia- és könyvsorozat sorszámozása. A konferenciasorozat 4., *A barátság* című (2005) rendezvényének anyaga egyben a könyvsorozat 4. köteteként látott napvilágot. Ezt követte *A lelkiismeret* című konferencia (2006), illetve annak tanulmánykötete a sorozat 5. köteteként, majd pedig *A gyűlölet* problematikája képezte a vizsgálódások tárgyát (2007), s egyben a könyvsorozat 6. kötetét. *Az igazságosság* címet viselő konferencia (2008) előadásainak kidolgozott anyaga a sorozat 7. köteteként jelentek meg, míg *A szabadság* címen rendezett konferencia (2009) kibővített tanulmányai a könyvsorozat 8. köteteként látott napvilágot, majd *Az akarat* című konferencia következett (2010), melynek részletes tanulmányai a sorozat 9. kötetében lettek kiadva. A 10. kötet *Az ész* címen az azonos című konferencia (2011) bővített anyagát tartalmazza. A 11. sorszámot viselő tanulmánykötet *A szerelem* címen jelent meg, magába foglalva az ezen a címen rendezett konferencia (2012) bővített anyagát. *A hazugság* című konferencia (2013) terjedelmes tanulmánykötetté összeállt és alaposan kidolgozott anyaga a sorozat 12. darabjaként jutott el az olvasókhoz. A könyvsorozat 13. kötete *A bizalom* című konferencia (2014) apropóján született tanulmányokat tartalmazza. Ezt követte *Az agresszió* (2015) című tanulmánykötet, majd *Az emlékezet* címen (2016) jelent meg a témában vizsgálódó kötet. Jelen tanulmánykötetünk pedig *Az idegen* című konferencia apropóján született és a téma részletesen kidolgozott tanulmányait tartalmazza.

A kötet szerkesztése során az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problémátörténeti elrendezési módot alkalmaztuk. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. Rövidebb idézeteket a szövegtestben, hosszabbakat pedig a szövegtestből kiemelve közöltünk.

Megköszönve a kötet szerzőinek a munkáját, abban a reményben tesszük közzé az idegenről szóló tanulmánykötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

***„De ki az az idegen, a Másik, aki felé
meg kell nyílnunk, aki felé
nem lehet nem megnyílnunk ...”***

MIÉRT IDEGEN MINDEN KORBAN A „FILOZÓFIAI BESZÉDMÓD”, S EZEN IDEGENSÉG KÖVETKEZMÉNYEI

HELLER ÁGNES

Szókratész, több mint hetven éves korában a törvényszék előtt állva, beszéde elején megjegyzi, hogy „szörnyen idegen számomra ez a beszédmód: Így hát, mint ahogy, ha történetesen valóban idegen volnék, megengednétek, hogy azon a nyelven és azon a módon szóljak, amelyen nevelkedtem, éppen úgy most is azzal a jogos, legalábbis nekem jogosnak tetsző kéréssel fordulok hozzátok, hogy adjatok engedélyt saját beszédmódomra.. (így) csak azt kell vizsgálnotok, vajon igazat mondok-e vagy sem.” (*Szókratész védőbeszéde* 18/a, Devecseri Gábor fordítása).

Mi is, milyen is az a bizonyos „beszédmód”, ami Szókratészt saját városában idegenné teszi? Athéni görökséggel beszél, nincs szüksége fordítóra. Vajon olyan fogalmakat használ-e, melyek idegenek, mert szokatlanok, esetleg érthetetlenek is a város polgárai számára? A filozófia mint irodalmi műfaj fogalomtárát majd csak Platón és Arisztotelész fogják kitalálni, illetve kiépíteni. Szókratész beszéde nem egy új irodalmi műfaj fogalomtárát, az úgynevezett kategóriákat vonultatja fel, már csak azért sem, mert nem ír. Előre is bocsájta apológiájában, hogy ugyanúgy fog beszélni, ahogy a piacon szokott. Az athéni görög köznyelvet használja. Mégis azt mondja, hogy éppen a „beszédmód” az, ami őt idegenné teszi. S ehhez azonnal hozzáfűzi, hogy ne a beszédmódot figyeljék, hanem azt, hogy igazat mond-e avagy sem.

Platón *Államának* első könyvében (mely a többiekénél jóval korábban keletkezett) Trasymachos, a zsarnok, Szókratész „szokásos iróniájáról” beszél. Az eironeia szót használja, ami az akkori nyelvhasználatban állítólag tettezt, félrevezetést jelentett. Nem arról van szó, hogy valaki nem azt mondja, amit gondol, hanem inkább arról, hogy valaki tréfát űz velünk, szándékosan orunknál fogva vezet bennünket. Szókratész ebben a dialógusban valóban tréfát űz egy hatalmát fitogtató emberrel. A Trasymachos használta szóval („eironeia”) kezdeném el a beszédmódra vonatkozó megjegyzés értelmezését.

Szókratész azt kéri bírától, hogy ne a beszédmódot nézzék, minthogy az idegen, hanem inkább azt, hogy igazat mond-e. Azaz már a kezdet kezdetén tréfát űz bíráival. Ne ezt nézzék (beszédmódot), hanem valami mást (az igazságot), miközben, ahogy majd kiderül, s ahogy mindig is tudható volt (eironeia), Szókratész beszédmódora nem más, mint az igazság felderítésének filozófiai módja. Szókratész ebben a rövid mondatban nem kevesebbet mond, mint: az athéni polgárokat, a tömeget és a bírakat cseppet sem érdekli,

hogy valami igaz-e, s ezért idegen tőlük az igaz felderítését célzó beszédmódor. Nem értik a kérdéseket, mert előre tudják a válaszokat. S amit nem értenek, az idegen, létükben fenyegeti őket. Amit nem értenek, azt, ami idegen, el kell pusztítani.

A góg, a felsőbbrendűség tudata az irónia szerves része. S félre sem ismerhető. A védőbeszéd Szókratésze már a kezdet kezdetén kifejti, hogy mélyen megveti bírját. De úgy fejezi ki, iróniával, hogy azok ne okvetlenül értsék meg. Persze megértik.

Szókratész beszédmódorának, azaz a filozófia ősforrásának, tulajdonította idegenségét. Később is, minden vagy majdnem minden filozófus, idegen volt saját városában. Erre nemsokára rátérek. Csakhogy ők attól lettek idegenek, hogy beléptek az akkor létező ősforrás eredőjébe, a filozófiába mint létező, elsajátítható, irodalmi műfajba. Szókratész azonban kitalálta a filozófiát. Az a bizonyos „beszédmódor”, mely idegenné tette saját városában, a filozófia ősnyelve colt. S mivel ő volt az, aki a filozófiát kitalálta, ezzel önmagát mint filozófust találta ki. Ő volt az első (általunk ismert) görög férfi, akiről tudjuk, hogy kitalálta önmagát. (A legenda szerint az első ilyen férfi talán Mózes volt).

Szókratész beszédmódorával, azaz a filozófiával önmagát találta ki, formálta meg „a filozófus” örökéletű szobrává. Ahol a beszédmódora volt idegen, ő maga volt idegen, azaz beszédmódora révén vált idegenné. Elidegenezett. Kalliklész a maga módján jól írta le Szókratészt (*Gorgiász* 484/d) Az ilyen ember „szükségképpen tapasztalatlan marad mindabban, amiben a kitűnőségre és a hírnévre törekvőnek jártasnak kell lennie” ; „ha még akkora tehetsége is van az ilyennek, férfiatalanná válik, kerül a nyilvános élet zaját és a piacot, ahol ... hírnevet szerezhet az ember, elbújik egy rejtett zúgba, három-négy ifjú társaságában ciripelve tölti hátralévő napjait..” Szókratész élete, gondolkodása gyermekes, s ezért semmi haszna.

Kalliklész Platón szájával igazat is mond: a filozófiában van valami gyermekes. A kérdések gyermekesek (dadognak). Ugyanakkor van valami a filozófiában, ami minden, csak nem gyermekes. A gyermek ugyanis a kérdésekre adott válaszokat elsősorban a tekintélyektől fogadja el, szülőktől, tanítóktól, rokonoktól, azoktól, akikben bízik. Nos, nincs olyan ember a világon, aki számára nem létezne tekintély. Szókratész számára még nem létezett filozófiai tekintély sem, mivel ő találta ki a filozófiát. De az, amit Szókratész állított, ettől kezdve általában jellemzővé vált a „beszédmódorra”, azaz: „semmiképpen nem azt kell keresni, hogy ki mondta, hanem, hogy igaz-e vagy sem”. (*Kharmidész* 161/c). Ettől még a tekintély igazsága is igaz lehet. Csak előbb „meg kell vizsgálni”.

„Megvizsgálni” Szókratész egyik kedvenc szava, legalábbis Platón dialógusaiban. Ő mindent megvizsgál, azaz semmit nem tekint magától értető-

dőnek, semmit sem fogad el igaznak előzetes vizsgálat nélkül. Ezt egyszer úgy fejezi ki, hogy „levetkőzteti a lelket”.

Szókratész beszédmodora azért idegen, amiért nemcsak nem fogadja el, hanem nevetségessé is teszi mindazt, amit a „város” igaznak tart. Igaznak tart, mert az a világ, melybe születésekor véletlenül belecseppent; éppen ezt, nem pedig amazt fogadja el magától értetődőnek. (Heidegger ezt úgy nevezi, hogy „das Man”.) A világba belecseppent újoncnak el kell sajátítania ezeket a magától értetődéseket, azaz a kulturális anyanyelvet, mert e nélkül nem tud mozogni saját környezetében, nem tudja azt megérteni, s magát azzal megértetni. A „város istenei” által birtokolt tudásnak, a hagyományozott tudásnak és szabályoknak, normáknak elfogadása a korlát, melybe az ember belekapaszkodik, mely valamelyes biztonságot ad neki a fennmaradáshoz, s mely – ahogy Kalliklész magát (Platón dialógusában) kifejezi –, a sikerhez, az elismeréshez, az intézmények működésében való jártasság sikeréhez szükséges? A „város emberei” nem szokták megvizsgálni fogalmaikat, azaz szavaikat, mikor használják őket, hiszen szokásos kontextusban használják őket. Nem szokták megvizsgálni állításaikat sem, azt, hogy valami az-e, aminek mondják, vagy úgy van-e, ahogy hiszik, kivéve egyes esetekben, mikor nem áll rendelkezésükre készen kapott válasz.

A filozófus idegensége saját városában e szerint nem az úgynevezett tömeg ostobaságának, tudatlanságának, hanem önvédelmének tulajdonítható. S a filozófia valóban megzavarja az embereket, akik jól érzik magukat világukban, melyben nem kérdeznek, hanem elfogadnak, nem kételkednek, hanem engedelmeskednek. A filozófia nyelve zavart kelt. Csak kevesen értik meg. Azaz, ahogy mondani szokás, „absztrakt”, távol áll a valóságtól.

Érdemes megvizsgálni, hogy mit is jelent az állítás, hogy Szókratész gondolkodása távol áll a valóságtól. Két példát említenék, mindkettőt Platón fiatalkori dialógusaiból. Az egyik az erény taníthatósága körül forog. A szofisták (Prótagorasz és hívei) azt állítják, hogy az erény tanítható. Szókratész érvekkel és példákkal teszi nevetségessé ezt az állítást, majd a következőkben maga érvel az erény taníthatósága mellett. Megőrült ez az ember? Viccel? Mond valamit s ugyanakkor annak az ellenkezőjét is? Arisztotelész ehhez azonban hozzátenné, hogy nem ugyanabban a vonatkozásban, de ez már megint csak „absztrakt” elmélet, megint nem érdekli a mindennapok emberét, akiknek a véleményére a szofisták állítólag támaszkodnak. A szofisták szerint az erényt tanítani annyit jelent, mint megtanítani a tanítványt arra, hogy erényes lehet. Szókratésznél (Platón szerint) ezzel szemben annyit, hogy rákérdezve az erény fogalmára, tisztázhatjuk ennek a fogalomnak a jelentését, s ezt meg is tudjuk tanítani. Még világosabb ez a kontraszt annak a problémának a bemutatásánál, hogy vajon jobb-e igazságtalanságot elkövetni vagy elszenvedni, ha

egy embernek csak e kettő között van választása. Nos, Kallikész és Trasy-machos egyértelműen állítják, hogy ha választani kell, jobb igazságtalanságot elkövetni, mint elszenvedni, hiszen az emberek ilyen esetekben mind ezt teszik, ez a valóság, ez így igaz, mi mást is tehetnének? Szókratész, mint tudjuk, azzal érvel, hogy jobb igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni, tehát valamiről, ami nem tény, az állítja, hogy igaz. Nem azt mondja: „az én „számomra jobb”, hanem egyszerűen csak azt, hogy „jobb”. Ez az igazság.

Mi tehát, röviden, a filozófiai beszédmód sajátossága? Az empirikus és a transzcendentális, a valós és az igaz, a megvizsgált s a meg nem vizsgált, a spontán és a reflektált szembeállítás, s az előbbiek visszautasítása. A nyelv inherensen ironikus, még ha a filozófia szerzője nem is ironikus természet (már Arisztotelész sem az). A filozófiai beszédmód tehát megelőzi a filozófiai nyelv számos alapszavának a filozófiában szokásos használatát. (Mint szubsztancia, akcidencia, lényeg, jelenség, egy-sok, lét-nemlét, ható ok, formai ok, anyagi ok, cél-ok, szükségszerűség/véletlen, stb.)

Az már a későbbi történehez tartozik, hogy a modern természettudomány átvette a filozófia nyelvét (mindenki látja, hogy a nap forog a föld körül, mindenki tudja, hogy a kő gyorsabban esik, mint a papír, ez a látszat, a vélemény, de igazság szerint nem így van, hanem egészen másként), s egy ideig ezek a szavak meg is maradtak idegeneknek. Hogy mi történt később, arra most nem térhetek ki. Azt azonban még szeretném megemlíteni, hogy mikor a filozófia Hegel után búcsút mondott a metafizikának, s a hagyomány számos közismert szavát többé nem használta, új szavakkal, fogalmakkal helyettesítette, akkor az a bizonyos szókratészi beszédmód, az irónia, s főleg a transzcendentális és az empirikus beszéd szembeállítása minden jelentős filozófus saját nyelvének közös vonása lett s maradt mind a mai napig.

Szókratész idegen volt városában, nem tűrték beszédmódját, s ezért kivégezték. Ha statisztikát készítenénk egyes hivatások gondolkodásmódjának áldozatairól, a filozófusoknak ebben dobogós helyük lenne.

De nemcsak filozófusok lettek „gondolkodásmódjuk” áldozatai. Körülbelül ugyanakkor, mikor az első filozófus gondolkodásmódja áldozatává vált, lettek az első héber próféták gondolkodásmódjuk áldozatává. S attól kezdve sorban, Jeremiástól Dánielen keresztül Jézusig.

Ézsaiás arról panaszkodott, hogy egyedül maradt az Úr prófétái közül, Jézus pedig állítólag azt mondta, hogy senki sem próféta saját hazájában. Miért beszélek ebben az esetben is gondolkodásmódról? A próféták Isten szavaival beszéltek, míg a filozófusok saját szavaikkal, az előbbiek Isten üzenetét közvetítették, az utóbbiak saját magukét. Mi volt közös a beszédmódban? A tömegek véleményének, az uralkodók hazugságainak, bűneinek következetes elutasítása. A lényegnek a jelenséggel, az igazságnak a tévedéssel

való konfrontálása, s gyakorta az erénynek a bűnnel való szembeállítás is. Ezen kívül és felül a politikai, társadalmi, erkölcsi hatás igénye. Az igaz próféta nem hízeleg a hatalomnak, de a népnek sem, s ezt az igaz filozófus sem teszi. S ha nem is voltak próféták, a próféták és filozófusok sorsában a középkor kezdetétől a vallási eretneknek is osztoztak. Voltak idők, amikor a kettőt nehéz lett volna megkülönböztetni. A *Filozófiai elmélekedések szerzője*, Boethius ugyanis Athanasius követője volt, más keresztény irányzaté, mint ariánus uralkodója, aki ezért ki is végeztette.

Nemcsak kivégzés lett a filozófus sorsa, de a börtönbüntetés és az emigrációba kényszerítés is. Hogy egy néhányat felsoroljak: Arisztotelész emigrációban halt meg. Cicerót meggyilkolták, Senecát kivégezték. Averroes száműzésben halt meg. Abélard ült börtönben, az eretnekséggel megvádolt Ockham az inkvizíció elől menekül Lajos királyhoz. Eckhardt mester eretnekség vádjával a fején hal meg, Morust kivégezték, Campanella éveket töltött börtönben, Descartes emigrációba kényszerült, ahogy Hobbes, Locke és Wolff is. Sok filozófus volt neveltség tárgya, mint Kierkegaard. S most még nem is beszélék azokról, akiket a totális rendszerek gyilkoltak meg vagy börtönöztek be, internáltak, deportáltak vagy száműztek, mivel ők csak osztották a többiek sorsát. Ez egy veszélyes hivatás.

Ebben az idegenségben van azonban egy bökkenő. A transzcendentális szembeállítás az empirikussal, hogy Kanttal szóljak, ritkán korlátozódott az ész transzcendentális teoretikus eszméire, hanem többnyire tartalmazta a transzcendentális gyakorlati eszméket is. S ezek a transzcendentális gyakorlati eszmék nemcsak az etikára, hanem az államberendezésre, a kormányzásra, a vallási intézményekre, a társadalmi berendezkedésre és a politikára is vonatkoztak. Ebben a tágabb értelemben a filozófiát viszonzatlan szerelem fűzi a politikához. A mindenkori államberendezkedés transzcendentális eszméjét mindenkor megalkotva a filozófusok többnyire akkor is szemben álltak az empirikusan létező államberendezéssel, társadalmi berendezkedéssel, egyházi intézményekkel, egyházzal, kormánnyal, ha nem aktívan politizáltak. S mindezen intézményekkel szemben álltak e transzcendentális teoretikus eszmék is, persze, hiszen az ész eszméi lévén kontrafaktuálisként, ez által kritikus eszmékként hatottak.

Ez a szerelem többnyire viszonzatlan maradt. Azaz mással viszonozták: például halállal, börtönnel, száműzetéssel. Nem akarom forszírozni a párhuzamot, de mindez igaz a prófétákra vonatkozóan is. Ők is politizáltak, mi több, államférfiak is voltak. Kinyilatkoztatták a mindenkori uralkodóknak, hogy ha továbbra is úgy uralkodnak, mint eddig, akkor ennek Izraelre nézve tragikus következménye lesz, de ha más utat választanak, Isten győzelemre fogja vezetni őket. Aki hízeleg az uralkodónak, aki nem állít a tévutakon járó kor-

mányzattal szembe utópiát vagy disztópiát, az nem „igazi” filozófus, illetve próféta, hanem hamis, hazug. Mellékesen jegyzem meg, hogy a filozófia, mint műfaj, ritkán engedte meg a disztópiának az empiriával való szembeállítását, mivel a transzcendentális eszme mindenképpen utópikus. De ahogy a próféta sem, úgy a filozófus sem hízelelhet sem a tömegnek, sem a hatalmasoknak.

Ritkán volt ez a szerelem viszonzva, mint Ágoston esetében, aki idegenként kezdte, míg végül Karthago püspökeként az egyik leghatalmasabb politikai hatalommá s egyben más filozófusok eretnekké nyilvánítójává, s így elnyomójává vált. De ha már a Bibliánál tartunk, így történt ez az idegen rabszolgaként Egyiptom földjére került Józseffel vagy Dániel prófétával is. Azonban mindegyiknek keresztül kellett esnie egyfajta „próbán” ahhoz, hogy végül félig-meddig idegennek maradván, ugyanakkor integrálódva, magasan, szerencsésen, akár diadalmasan folytassák, fejezzék be életüket.

A szerelmet azonban többnyire ideiglenesen viszonzózták, úgyhogy végül a politikus/filozófus rosszul végezte. Mint Ciceró, aki, homo novusként Róma első emberévé kapaszkodva, egy olyan köztársaság-modellt alkotott, mely beszélő viszonyban sem volt azzal a világgal, melynek a politikáját alakította, hogy végül meggyilkolják. Ockham, a skolasztikus, nem elégedett meg egy új ismeretelmélet megfogalmazásával, ő a pápaságot is meg akarta reformálni, azt hirdetve, hogy a szegénység normája minden katolikus intézményre egyaránt vonatkozik. Ezért is kellett eretnekséggel vádoltan elmenekülnie Lajos királynak, a pápa régi ellenfelének a védnöksége alá. Leginkább illuzórikus azonban az uralkodók meggyőzésének programja volt. Kezdődött Platón szicíliai kalandjával, folytatódott Seneca reményével, hogy a fiatal Néro császár, Caligulával szemben, képes lesz igazságosan kormányozni, amíg az meg nem gyilkoltatta. Az újkorban sem volt ebben az illúzióban hiány, Voltaire a porosz királyt, Diderot az orosz cárnőt akarta felvilágosítani, közismert sikerrel. Így történt ez egészen a tegnapi napig. Sartre például Hruscsovot, majd Fidel Castrót akarta meggyőzni a jó kormányzásról.

A transzcendentális eszme empirikus valósággá való átalakításának illúzióját a filozófusok csak napjainkban veszítették el. Nem minden filozófusról beszélek, hiszen vannak még a ma élők közül is olyanok, akik nem adják fel azt, amit ők „kontrafaktuálisak”, azaz a tényekkel meg nem egyezőnek, velük szembeállónak neveznek, s ezzel újrakeresztelik a transzcendentálist, mint Habermas. De ami az uralkodó trendet illeti, itt a transzcendentális idea illuzórikus vagy tényleges feladásával találkozunk. Az első esetben a filozófus ostromozza a jelen ürességét, hazugságait, pusztán véleményeit, de nem állít vele szembe transzcendentális eszmét. Ebben az esetben a transzcendentális eszme feladása illuzórikus. Hiszen mi alapján, minek a szemszögéből ostromozza valaki (mondjuk Adorno) a kor uralkodó magatartásformáit és fetiszizált

tudatát? A második esetben a filozófus felmondja a hagyományos beszéd-módot a maga egészében. Vagy problémamegoldással foglalkozik (mint az analitikus filozófia), vagy filológiai munkát végez s a hetero-interpretációra, azaz mások (nem egy kiemelt másik, hanem számtalan másik) műveinek összehasonlítására szorítkozik. Ezzel meg is szűnik idegen lenni, mivel remekül beilleszkedik az akadémiai bürokrácia, intézményrendszer világába. Nem akarja a világot átalakítani, de még értelmezni sem.

Visszatérek a kezdetekhez. A szókratészi „beszédmód” nem arról szól, hogy valaki más szavakat használ írásaiban, mint baráti beszélgetéseiben. Arról sem szól, hogy valaki remekül argumentál, hiszen Szókratész már bemutatta (ironikusan), hogy mindent, s mindennek az ellenkezőjét is be lehet logikusan bizonyítani. S arról sem szól, hogy mi mindent tud, ismer az ember, hiszen az első filozófus tudta, hogy nem tud semmit. Arról szól, hogy a filozófus pragmatikus magatartását felfüggesztve elgondolkozzék, hogy mit is ért azon, amit mond, hogy megvizsgálja készen kapott ítéleteit, hogy ezek lehetséges értelmezéseit faggatva gondolkozzék az igazságon. S végül, hogy a kortársakat is előzetes ítéleteik felfüggesztésére készítse. Mindezt annak tudatában, hogy hazájában, azaz korában, idegen marad.

Nem hinném, hogy a filozófia a halálraítéltek (mind azok vagyunk) vigasztalására szolgál, s azt sem, hogy megtaníttisztességesen élni, vagy hogy a „jó élet” útmutatója, s végül azt sem, hogy „absztrakt”, életidegen. Egyik vélemény sem balzsam a filozófusok szívének, s egyik sem bosszantja fel. Még a túlvilági élet vagy akár a történelmi elismerés sem kecsegteti. Az előbbi nem inkább, mint bármely hívőt. Vagy esetleg fogadást is tehet rá, mint Pascal. Az előbbiről, azaz a túlvilági életről nem tudok mit szólni, de a másodikról, az utókori elismerésről, nem nehéz beszélnem. Előbb-utóbb minden filozófust, aki a maga korában „idegen” volt hazájában, dicsőség fog övezni. Minél idegenebb volt, annál inkább. Szentté avatják, utcát neveznek el róla, egyetemet, iskolát, manapság vonatot is, szobrot állítanak neki, Cordovában egymás mellett áll a két száműzött, Maimonidész és Averroes szobra. A meggyilkoltak kapják a legnagyobb szobrokat, lásd Giordano Bruno szobrát Rómában, kivégzése helyén. Ők most már nem zavarhatnak vizet. Ahogy a próféták sem. Nem tudnak visszabeszélni.

AZ IDEGEN ARCA
A ZSIDÓ A KÖZÉPKORI KERESZTÉNY GONDOLKODÁSBAN
ÉS MŰVÉSZETBEN

GÁBOR GYÖRGY

„Bagahi laka basahé
Lamak kahi asabahé
Karraliosz
Lamak lamak basaliosz
Kabahasi szabaliosz
Bariolász
Lagozatha kabiolász
Samahák et famiolász
Karrahia!”

Ezek a felettebb egzotikusan csengő, ám – lássuk be – holmi szemantikai egyértelműségről aligha tanúskodó szavak vagy mondatok a XIII. század közepén íródott francia mirákulumban hangzanak el, a nevezetes Theophilus-legendát feldolgozó műben, Rutebeuf *Teofil csodája* c. drámai munkájában.¹ Jelentős felismerésekhez nemigen vezető, leginkább valamiféle filológiai túlbuzgóság kínálta délibábos fantazmagóriával kecsegtető vállalkozás lenne, ha a fenti szöveg szavainak hangtani-etimológiai vizsgálata merész konklúziók levonására készítenne bennünket. De tágabb kontextusban alkalom nyílhat jóval egyértelműbbnek tűnő, s megfontolásra érdemes tanulságok megfogalmazására.

Mindenesetre nem árt szem előtt tartani, hogy a fenti szöveg az Ördög megigézésére szolgáló varázsigé, amelynek rendeltetésszerű használatakor a kísértő gonosz szellem – minősítse bár a neki is járó, s hasznosan eltöltendő szabadidő megzavarásának: „Jól elmondád az esetet, Mit tanultál, nem feleded. De újra zaklatsz!”² – azonmód kénytelen megjelenni. Ámde az őt megidéző Salatin úrtól búcsúzkodván az alábbi módon interpellál: „Most elmegyek. Légy hozzám kíméletesebb; Ne nyögjem igézésedet, Salatin úr, Se héberül, se latinul.”³

¹ Rutebeuf: „Teofil csodája”, In. *Akárki. Misztériumjátékok, mirákulumok, moralitások* (válogatta Szenczi Miklós), Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984. 120–121. Fordította Jékely Zoltán

² Uo. 121.

³ Uo. 122.

A Sátánt megidézõ Salatin, a varázsló tehát héberül beszélt, amely nyelvet aztán a héberül nem tudó Rutebeuf a szent nyelvet illetõ teljes analfabetizmusban leledzõ nagyérdemû számára a legkézenfekvõbb módon, azaz egy maga kreálta, különös dallamú halandzsa-nyelven próbált érzékelhetõvé tenni, egyúttal már a darab legelején ezzel a nyelvi trükkel jellemezve és félreérthetetlené téve az imígyen szóló idegen, érthetetlen, félelmetes, azaz fenyegetõ voltát.⁴

A Theopilus-legenda, az egyik legnépszerűbb és legelterjedtebb középkori történet – amely több nyelven és több műfajban is fennmaradt – francia változata szerint Theophilus főesperes kegyvesztett lett az ördögnél, s egy zsidó varázslótól kér segítséget. De helyett, hogy a zsidó varázsló kiszabadítaná õt a Sátán csapdájából, a zsidó, akinek szövetségese a Sátán („oly nagy hatalom van az udvarában”), midõn hívására megjelenik a Sátán (uram, királyomnak szólítja, mesteremnek és társamnak), a zsidó még a Sátánnak is parancsol. a főesperes átadja a lelkét a gonosznak, hogy visszakapja állását és tekintélyét. – íme, egy lélek zsidó közvetítéssel a pokol tüzébe hullott. (1. kép)

Azt már a görög-hellén kultúrfölénybõl táplálkozó pogány antijudaista élcélõdések is hangsúlyozták, hogy az emberek átverésére kész bomlott agyú szélhámosok, akik varázstudományukat kívánták fitogtatni az õrülségeik megbámulására mindig kész publikumuk elõtt, sok egyéb képtelenség mellett olykor héberül beszéltek, miként tette ezt Lukianosz mezítelenül rohángászó, kezében sarlóval hadonászó és hullámozó haját vadul rázó álprófétája, aki „egyszer csak különös, hébernek vagy föníciainak hangzó gajdolásba kezdett”⁵. Egy kimeríthetetlenül gazdagnak bizonyuló elõítélet-forrás nyílik meg ezzel, s már a zsidókat és keresztényeket egyként útszéli vádakkal illetõ Kelszosz is abbeli meggyõzõdésének ad hangot, hogy „a zsidók ... buzgón úzik a varázslást is, melyben Mózes volt a mesterük”, s „látszólagos csodatetteit Jézus csupán mágiával vihette véghez”, valamint, hogy „a keresztények ... bizonyos démonokat ráolvasással idéznek meg.”⁶ Nem meglepõ, hogy a korai

⁴ A héberül nem tudó középkori keresztény világ számára a nyelv és a betûkészség idegensége, de azon kevesek számára is, akik valamilyen szinten tudtak héberül, a sok különbözõ misztikus betûmetafizikai eljárás, például a kabbalisztikus notarikon (rövidítés), a temurá (szavak betûinek áthelyezése, kombinációja) vagy a héber ábécé betûinek kombinációja a héber nyelv mágikus erejét és rontó hatalmát igazolták. Lásd ehhez: Joshua Trachtenberg: *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

⁵ Lukianosz: „Alexandrosz, az álpróféta”, In: *Lukianosz összes mûvei*, I. Budapest, Magyar Helikon, 1974. 712. Fordította: Szepessy Tibor. A zsidó varázstudományról szóló könyvében Blau Lajos mágikus varázsszövegeket is közread: vö. Ludwig Blau: *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest, Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1897-98, 1898. 96 skk.

⁶ Órigenész: *Contra Celsum*. I,26 és I,6. MPG 11. 765-768. és 701-705. Magyarul: Órigenész: *Kelszosz ellen*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2008. Fordította: Somos Róbert. 48-49; 30-31.

kereszténység – egyebek mellett – ugyanezeket a közvetlenül a pogányságtól átvett vádakát s képtelen állításokat fogja továbbörökíteni antijudaista érvelésében,⁷ s a teológiai indítatású argumentumok sorában főként a Joannész Khrüszosztomosz által artikulált okfejtés kerül előtérbe, amelynek legfőbb gondolata, miszerint a zsidók a varázslással, a kuruzslással, a szemfényvesztéssel, a boszorkánykodással kiszolgáltatták magukat a démonoknak, s ebben a végzetes állapotban történhetett meg, hogy előbb elvetették Jézus Krisztust, majd meggyilkolták őt.⁸

Nem ok nélkül feltételezhető hát, hogy a Rutebeuf mirákulumban halandzsa-héber varázsigét mormoló Salatin, aki ráadásul „akkor beszélhet az Ördöggel, amikor akar”,⁹ voltaképpen a kor keresztény elképzelése szerint

⁷ Lásd ehhez Jean Juster: *Les juifs dans l'empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*. II. Paris, Librairie Paul Geuthner, 1914. 209-210; Marcel Simon: *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire Romain (135-425)*, Éditions E. De Boccard, Paris, 1983. 394-431.

Ha egyszer megszületik egy – feltételezhetően soha meg nem írható – könyv az előítéletek történetéről, a különböző előítélet-fajták szisztematikus áttekintéséről – empirikus alapvetésként fogadjuk el ilyenként G. W. Allport: *Az előítélet* (Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. Fordította: Csepeli György) c. munkáját – meglepődve tapasztaljuk majd, hogy a legkülönbözőbb történeti korok előítélet-típusai szinte alig változnak, inkább ismétlődnek, rendre felelevenítődnék, s újra és újra bevetésre kerülnek. A zsidók mágikus praktikáira vonatkozó keresztény állítások lényegében nem voltak újak, hiszen korábban már pogány részről hasonló támadások érték a kereszténységet is. Minucius Felix *Octavius* c. dialógusában (MPL 3. 231-360) egy pogány szájaiba adva tárja fel a keresztényeket ért alpári gyanúsítások egész sorát (*Octavius*, IX-X). De ugyanígy a keresztény apologéták első egy-két nemzedékének is határozottan vissza kellett utasítania azokat a vádakát (kannibalizmus, rituális gyilkosságok, gyermekgyilkosságok, vérfertőzések, orgiák stb.), amelyekkel a pogány világ illette őket, de amelyeknek egy részét kollektív tudattalanjában megőrizte a kereszténység, hogy aztán a későbbiekben a zsidóságnak adressálhassa ugyanazokat. Lásd ehhez: Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifonnal*, X,1 In. *A II. századi görög apologéták* (szerkesztette: Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1984. 151. Fordította: Ladocsi Gáspár; Tatianosz: *Beszéd a görögök ellen*, XXV,7, In. *A II. századi görög apologéták*. i.m. 341. Fordította: Vanyó László; Athénagorasz: *Kérvény a keresztények ügyében*, III,1-2, i.m. 364-365. Fordította: Vanyó László. (Athénagorasz „oidipuszi közöszlészéről”, „thüesztikus lakomáról” beszél, hogy érthetően és ismerős nyelven fogalmazzon a pogány világ számára, s talán azért is, hogy a rágalmakat rögtön visszafordítsa a feladónak); Tertullianus: *Védőbeszéd*, VIII,1-9, In. *Tertullianus művei* (szerkesztette: Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1986. 76-78. Fordította: Városi István. Lásd még: Jean-Pierre Waltzing: „Le crime rituel reproché aux chrétiens du 2e siècle”, In. Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres, Bruxelles, 1924. 205-239.

⁸ Joannész Khrüszosztomosz: *Hom. Adversus Judaeos* 8,4-6. MPG 48. 932-936. magyarul: Aranyszájú Szent János: *Beszédek a zsidók ellen*, Wesley János Lelkész-képző Főiskola, Budapest, 2005. 203-211. Fordította: Vattamány Gyula.

⁹ Rutebeuf: *Teofil csodája*. i.m. 116.

megformált zsidó alak,¹⁰ aki talán éppen most érkezvén meg a „sátán zsinagógájából” (*Jelenések könyve* 2,9; 3,8) – ami nem más, mint „bordélyház, törvénszegés helye, démonok fészke, ördög fellegvára, rablók barlangja, lelkek pusztítója, a romlás szakadéka”¹¹ – „démonoktól megszállottan” mintegy betölti *János evangéliumának* biblikus üzenetét: „A sátán az atyátok, és atyátok kedvére igyekeztek tenni” (*János* 8,44). Salatin ennek megfelelően a történet elejétől kezdve afféle fordított emberhalászként azon fáradozik, hogy az Ördög számára megszerezze a keresztény Teofil lelkét, éppen azért, hogy a gonosz szellem ezután mintegy újra megeremthesse, saját képére és hasonlatosságára formálhassa Teofil, gazdagon felruházva őt az embergyűlölet, a dölyf és a fősvénység hamisítatlan zsidó tulajdonságaival.¹² Valahogy úgy, ahogy tette azt később, a XIV. század közepe táján Giovanni Fiorentino itáliai író neves és a későbbiekben Shakespeare hasonló című drámájának mintájául szolgáló központi alakjának, a mestrei zsidó figurájának megrajzolása-kor *A velencei kalmár* című novellájában. A jellegzetes zsidó fősvénység és dölyf itt már eltörpül a mérhetetlen embergyűlölet mellett, amely az írott szóhoz való „szórszálhasogató” ragaszkodásban gyökerezik, s amely kis híján egy már-már rituális gyilkosságként felfogható förtelmes rémtettbe torkollik bele.¹³

Ha Salatin, mint a *Teofil csodája* c. mirákulum zsidó szereplőjét vizualizálni kívánnánk, mintegy testi valójában, a középkori keresztény látásmódnak megfelelően elképzelni,¹⁴ a nagyszámú, már-már ikonográfiai kötöttségeket felmutató megjelenítés közül a két legkorábbi, zsidókat ábrázoló karikatúrát hoznám fel példának. Az első 1223-ból származik, amelyet a királyi kincstár zsidókkal foglalkozó hivatalnoka készíthetett egy földadó nyilvántartó pergamentekercsre. (2-3. kép) A tekercsen a zsidók adófizetési kötelezett-

¹⁰ Gilbert Dahan: „Salatin, du Miracle de Théophile de Rutebeuf”, In. *Le Moyen Âge* LXXXIII. (1977), 445-468; Karl Plenzat: „Die Theophiluslegende in den Dichtungen des Mittelalters”, In. *Germanische Studien* (43), Berlin, 1926. Ám találkozhatunk olyan véleménnyel is, amely szerint Rutebeuf alakja – szemben a legenda összes többi változatával – nem zsidó figura: I. *Ouvres completes de Rutebeuf* (ed. Edmond Faral és Julia Bastin), II. Éditions A. et J. Picard et Cie, Paris, 1960. 179-203.

¹¹ Joannész Khrüszosztomosz: *Hom. Adversus Judaeos* 6,7. MPG 48. 915. Magyarul: Aranyaszájú Szent János: *Beszédek a zsidók ellen*, i.m. 175-176.

¹² Rutebeuf: *Teofil csodája*, i.m. 124-125.

¹³ Lásd Ser Giovanni Fiorentino: „A velencei kalmár”, In. *A rettentő Kukkubeusok, Régi olasz elbeszélők*, I. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983. 190-212. Fordította: Majtényi Zoltán

¹⁴ A népszerű középkori Teofil-legendának – amely a Faust-történetre is hatással volt – több ábrázolása ismert, így például egy XIII. századi kéziratos munkában (*Lambeth Apocalypse*, Lambeth Palace Library, London), ahol immár elmosódnak a határok Teofil, a közvetítő és a Sátán között: arcvonásaik, öltözetük, jellegzetes fejviseletük hasonló: mintha a Sátán egyenesen a zsidó közösség tagja lenne.

ségei jelennek meg, miközben a timpanonszerű rajzolatban a várost egy démoni sereg özönlí el. Középen két zsidó profilrajzolata látható, az egyik Mosse Mokke, a másik Avegaye (Abigél), s kettejük egy Colbif nevű, hatalmas szarvakkal rendelkező ördög fogja közre, mutatoujjait a két zsidó orrára helyezvén, mintegy utalva és egyértelműsítve kettejük származását. Mosse Mokke csúcsíves kalapja ugyancsak egyértelműen utal viselőjének zsidóságára. A város fölé egy Norwichi Izsák nevű, hatalmas, koronás, háromarcú (de meglehet, négyarcú, a negyedik fej számunkra takarva, valószínűsíthetően a negyedik égtáj felé tekint) alak magasodik, fején az akkor uralkodó III. Henrik háromlevelű lóhere formájú koronájával. A többfejű lény részben utal az Antikrisztus (Lucifer) hagyományos középkori ábrázolására,¹⁵ részben pedig a dupla Janus-arc a korabeli Anglia tehetős zsidó pénzkölcsönzőjét mutatja be, aki birtokait és adósait vigyázó szemmel követi. A kép bal oldalán a zsugori zsidó pénzváltó figurája tűnik fel, jellegzetes attribútumával, a pénzermékkal teli mérleggel. A másik képen, amelynek keletkezési dátuma 1277, egy zsidó látható, félreérthetetlen felirattal: „Aaron, fil(ius) diaboli”. (4. kép)

Az idegen, az ellenség mindig konkrét alakot ölt: valamilyenné válik, az is mondhatnánk, olvasata van, állandósult jellegzetességekkel rendelkezik, vagyis minden idegen afféle „hermeneutikai idegen”-ként manifesztálódik.

Az idegennek sokféle típusa létezik, ám alakjai, formái, tulajdonságai, megjelenési módjai rendre felcserélhetőek. Van idegen, aki arról ismerszik meg, hogy Magyarországra jön, legfőképpen azért, hogy robbantson, hogy terrorakciókat hajtson végre, hogy szabadidejében megerősokolja asszonyainkat és lányainkat, továbbá, hogy elfoglalja munkahelyeinket, hogy a magyar ember pénzén élősködjék, végezetül, hogy megrontsa, sőt, egyenesen tönkre tegye a magyar kultúrát és a magyar nyelvet. Az idegennek ez a típusa koronként és az adott társadalmi igényeknek megfelelően folyamatosan átruházható: lehet hasonlóképpen rontó szándékú idegen a zsidó, a cigány, a migráns, bármelyik erre kiszemelt embercsoport, azaz lehet bárki, aki a hatalom számára aktuálisan ellenséggént megképezhető.

Milyen volt a középkori zsidó a keresztény világ szemében? Eddig mintha kissé egyoldalúan, túlságosan is testileg írtuk volna le, corporaliter, ám spiritualiter alig esett szó róla, igaz, erre jó okunk volt. A zsidók ugyanis – mindenekelőtt – túlságosan testi, fizikai létezők voltak, szemben a keresztényekkel, akikre sokkal inkább a lelki-spirituális meghatározottság volt a jellemző.

De vajon miért?

¹⁵ Lásd például: „Ó, mekkora volt a csodálkozásom, / mert három arcot láttam a fején!” (Dante: *Isteni színjáték*, Pokol, 34. ének, 37-38. In. Dante: *Isteni színjáték*, Magvető, Budapest, 2016. 270. Fordította: Nádasy Ádám.

A córdobai Paulus Alvarus a IX. század közepe táján egyik levelében egy húsba vágó kérdést szegezett vitapartnerének, Bodo-Eleazarnak: kinek van több joga Izrael nevére, „vajon inkább neked, aki hited szerint vagy zsidó, s nem fajtád szerint, avagy inkább nekem, aki hitem és fajtám szerint vagyok az?” A kérdés különös pikantériáját az a semmiképpen sem mindennapos helyzet adja, hogy Bodo-Eleazar, tehát az, akinek a kérdést föltették, kereszténynek született, ám betért a zsidó vallásba,¹⁶ s az, aki a kérdést feltette, Paulus Alvarus, egykoron zsidónak született, ám érdeklődése pillanatában már hithű kereszténynek vallhatta magát. „A népek, amelyek nap mind nap betérnek Izrael hitébe Isten népévé válnak, ámde te a zsidók bűneivel lettél eggyé” – hangzik Paulus Alvarus saját kérdésére megadott *ad hominem* válasza, s a feleletben benne rejlik annak állítása, miszerint a kereszténység „Verus Israel”, az „igazi Izrael”.¹⁷ Mellesleg a zsidóból vehemens keresztény apológétává metamorfizálódott Paulus Alvarus önnön múltjára önfeledten fátylat borítva atyai jóindulattal igyekszik felhívni partnerének, s partnerén keresztül az egész megtévedt zsidóságnak a figyelmét arra a mindennapok gyakorlatából felismert körülményre, hogy „a ti népetek annyira megvetett, hogy ha valakit zsidónak hívnak, az bizony sértésnek számít.”¹⁸

Vagyis, hogy ki a zsidó, nem testi vonatkozások, születési-halachikus adottságok, a körülmélttség stb. határozza meg, hanem az, hogy lélekben hol tart: a keresztény az igazi zsidó – verus Israel – mert ő a testi állapotából felemelkedett egy lelkibe, ám a zsidó a testibe van bezárva.

Petrus de Capua nevezetes „Iudeus duplex”-elméletében megkülönbözteti az „exterior” és az „interior” zsidót. A *Distinctiones* szerzője immár jellegzetes keresztény teológiai szempontokat figyelembe véve veszi fel újra azt a szálát, amit a patrisztika hagyott el egykoron. Már Pál apostol élesen szembeállította a „test szerinti Izraelt” (*1Korinthosziakhoz 10,18*) azzal az Izraellel, amely „Isten igaz Izraelje” (*Galataiakhoz 6,16*), s ahol a törvényt a szívekbe írják (*2Korinthosziakhoz 3,3*). „Nem az a zsidó, aki látszatra az, s nem az a körülméltetés, ami a testen látható, az a zsidó, aki bensőleg az, s aki nem betű szerint, hanem lélek szerint körülmélt.” (*Rómaiakhoz 2,28-29*). Ennek nyomán tette szavá a *Barnabás-levél*, hogy amikor Mózes az előírásokat kapta „a Lélekben szólott, ők azonban a testi vágyaknak megfelelően fogtak fel”¹⁹

¹⁶ Amulo írja róla, hogy „teljes egészében zsidóvá vált, hitében, épp úgy, mint külsőségeiben.” *Liber contra Iudaeos*, 42. MPL 116. 171.

¹⁷ A fogalom patrisztikus relevanciáit tárja fel Marcel Simon: *Verus Israel, Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, i.m.

¹⁸ Paulus Alvarus: *Epistola 18,2*. MPL 121. 493.

¹⁹ *Barnabás-levél*, X,9. In. *Apostoli atyák* (Szerkesztette és fordította Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1980. 234.

mindent, ezért dorgálta meg Jusztinosz apologéta zsidó vitapartnerét, Trifónt, mondván, hogy „ti mindent csak testiesen fogtok fel”,²⁰ szemben a keresztényekkel, az „igaz izraelitákkal”, „a szellemiekkel”²¹, s innen válik érthetővé és értelmezhetővé az apologéta nagyvonalú ajánlata, amelyben arra buzdítja a zsidókat, hogy „metélkedjete körül inkább a szívetekben”.²² Eme spirituális metamorfózis révén, a kereszténység szakavatott – és beavatott – tolmácsolásában (héberől görögre és latinra) nyeri el valóságos értelmét Izrael egész történelme, törvény- és szokásrendszere, egyúttal ennek a közvetítő nyelvnek köszönhetően válik félreérthetlenné az Ószövetség népének az Újszövetség népével való történelmi és üdvtörténeti helycseréje. Mindenesetre a Szentírás „betűjéhez”, a törvény „szó szerinti értelméhez” ragaszkodó zsidóságot – legalábbis ahogy ezt a kereszténység tudni vélte – folyamatosan a materiális valósághoz való túlzott kötődés vádjával illetik a keresztény teológusok, no meg azzal, hogy az igazi szellemi értékek iránt semmi affinitással nem rendelkeznek.

A testiségről szólva, ha csak röviden is, de érdemes jelezni, mennyire árulkodó, amikor a kereszténység Jézus testi mivoltát, vagyis zsidóságának egyértelmű jelét igyekszik láthatatlanná tenni, s Jézust mintegy megfosztani jellegzetes sémita vonásaitól, többek között a körülmetéltség jelétől, amit minden nyolcnapos zsidó kisfiú, Ábrahám szövetségéhez való tartozás jeleként, megkapott. A megfeszített Jézus szemérmét eltakaró kendő korántsem a szégyenlős és a testi sajátosságokra érzéketlen középkor műve, sokkal inkább annak a hagyománynak képezi a részét, amely komoly erőfeszítésekkel igyekezett elleplezni Jézus zsidóságát. A későbbiekben eretnekké nyilvánított ariánusok ravennai keresztelőkápolnájának csodás mozaikján a Jordán vízében álló, s a víz sejtelmes takarása ellenére is kivehető Jézus férfiasságán a körülmetéltség jele, ám sehol máshol. (5. kép) S hasonlóképpen, Jézus az idők során folyamatosan elveszíti jellegzetes sémita vonásait (6. kép), haja egyre szőkébb lesz és egyre egyenesebb, szeme kék, azaz a keresztény kiábrázolások során külleme északi, nordikus, árja jeleget ölt. (7-9. kép).

Petrus de Capua a *Iudeus* címszó alatt azt fejti ki, hogy a zsidó név Jákob negyedik fiának, Júdának nevéből ered: a testi értelemben vett, körülmetélt zsidó, aki az ételeket tisztákra és tisztátalanokra osztja fel, egykor elhagyva Egyiptomot száraz lábbal kelt át a Vörös-tengeren, Mózesnek engedelmeskedve bejárta a sivatagot, megküzdött Amálék népével, a Szinaj-hegyen az Úrtól megkapta a törvényeit, és végül elfoglalta helyét az Ígéret földjén. Ezzel a „külső” értelemben vett zsidóval állítja szembe a „belső” zsidót, azaz a keresztényt, aki lelkiekben éli meg mindazt, amit a „külső” zsidó testileg. A „külső” zsidó,

²⁰ Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, XIV,2 i.m. 151.

²¹ Uo. XI,5. 148.

²² Uo. XV,7. 152.

aki amúgy a történelméről és a kultikus gyakorlatáról (körülmetélkedés, étkezési és tisztasági törvények stb.) ismerszik meg, Krisztus eljövetelekor átadta a helyét a „belső” zsidónak, aki számára minden korábbi törvény, hagyomány és praxis pusztá jelképpé, előképpé vagy árnyképpé egyszerűsödik.

A legszélsőségesebb és egyúttal legképtelenebb megoldást azok a szerzők kínálják, akik Petrus de Capua „Iudeus exterior” és „Iudeus interior” elméletét ad absurdum feszítették, azt hangoztatva, hogy a zsidó elnevezés „eredeti” vagy „valós” értelmében hitvallót (confitens vagy confessor) jelent, mivel valamikor felismerték az egy és igaz Istent, ámde mára leginkább a tagadók (diffessores) jelentés jár ki a fogalomnak. A zsidókat meg kell fosztani tehát nevüktől, vagy annak eredeti jelentésétől, hiszen Krisztust megtagadva ők maguk veszítették el nevük valós értelmét. Mintha már ezt sugallná a *Jelenések könyve*, amikor kijelenti, hogy vannak, „akik zsidónak vallják magukat, noha nem azok, hanem a sátán zsinagógája” (*Jelenések könyve* 2,9). Paschasius Radbertus – a fentieknek megfelelően – annak ad hangot, hogy az igazi Juda nem más, mint az egyház, a zsidók ugyanakkor méltatlanokká váltak arra, hogy viseljék nevüket, minthogy ők „a Sátán zsinagógája”.²³ Ehhez sietett csatlakozni Ambrosius Autpertus a maga kommentárjával, leszögezve, hogy a fenti kijelentés az egész zsidó népre vonatkozik, hiszen, akik felmenőikkel és a körülmetélkedéssel kérkednek, azok elvesztették nevük viselésének jogát, mivel elvetették Krisztust.²⁴

Sedulius Scotus a páli levél nevezetes részére utalva („De ha te zsidónak mondd magad...” – *Rómaiakhoz* 2,17) különbséget tesz aközött, hogy „zsidónak lenni” és „zsidónak neveztetni”, hiszen ahhoz, hogy zsidók legyünk, rejtett módon a szívünkben kell körülmetélkednünk.²⁵ Cassiodorus még a korábbiakban azt emelte ki, hogy a zsidók megkapták Istentől a szakítólevelet, s ezentúl a keresztényekre vonatkozik a zsidó elnevezés, hiszen „jogunk van rá, minthogy a Megváltó Juda törzséből származik.”²⁶ Rabanus Maurus lényegében ezt ismétli meg, hozzátéve, hogy a zsidók megkapták Istentől a váló levelet, s ezentúl a keresztényekre vonatkozik a zsidó elnevezés.²⁷ Gerhoh von Reichersberg ugyancsak azt hangsúlyozta, hogy a zsidók, mivel „régóta tagadják az igazságot, nem méltók arra, hogy zsidóknak (azaz hitvallóknak) neveztessenek.”²⁸

²³ Paschasius Radbertus: *Expositio in Matthaem* 1,1. MPL 120. 49.

²⁴ Ambrosius Autpertus: *Expositio in Apocalypsin libri X*, (ed. R. Weber), Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 27, 27A, Turnhout, Brepols, 1975. 119.

²⁵ Sedulius Scotus: *Collectanea in omnes B. Pauli epistoles, In epistolem ad Romanos* 2. MPL 103. 28.

²⁶ Cassiodorus: *Expositio in Psalmum*, 75. MPL 70. 540.

²⁷ Rabanus Maurus: *Expositio s. Ieremias*, 2,3. MPL 111. 827-828.

²⁸ Gerhoh von Reichersberg: *Expositio in Psalmos*. in: *Gerhohi Opera inedita*. II/2. (ed. D. és O. Van Den Eynde és A. Rijmersdael), Roma, 1956. 717.

Guillaume de Bourges ennek megfelelően vonja le végső konklúzióját, amelynek értelmében a passió története óta a zsidó név nem Jákob fiára utal, hanem azokra, akik elárulták Krisztust.²⁹ Tehát nem is a kereszténység fosztotta meg a zsidóságot a nevéől a név hitvallói (confitens) értelmében, hanem ezt maga a zsidóság tette meg, hűtlenné és méltatlanná válván önnön nevéhez, Istentől kapott identitásához, s mint a gondviselés egész menetében betöltött szerepéből annyit, ezt is kénytelen volt átruházni az üdvtörténeti váltófutásban a célegyenesre ráforduló kereszténységre.

A *Contra Iudaeos* (és sohasem *Tractatus de Iudaeis*) rendkívül elterjedt középkori keresztény teológiai műfajának egyik leggyakoribb, biblikus forrásokon alapuló antijudaista érve, miszerint a zsidók törvényei, vallási és rituális előírásai elavultak és használhatatlanok, Isten számára pedig ürességükben és tartalmatlanságukban egyenesen utálatosakká váltak. A régi törvény szolgávé tette azt, aki abban élt, ám Isten új törvénye felszabadította az embert. A vitázó szövegek szívesen hivatkoznak – egyebek között – *Maleákh* 1,10-re („nem fogadom szívesen kezetekből az ételáldozatot”) vagy Jesája soraira („ételáldozataitok füstje utálattal tölt el ... Újholdjaitokat és zarándoklataitokat egész szívemből gyűlölöm... imáitokra nem hallgatok oda” – *Jesája* 1,13-15), hogy ezekből vezessék le a kereszténység egészére vonatkoztatva Jeremiás „új szövetségre”, új törvényre utaló próféciaját, amelyet – ahogy az Örökkévaló mondja – a „bensejükbe adom, és a szívükbe írom” (*Jeremiás* 31, 31-33). Noha Jézus hangsúlyozta, hogy „nem megszüntetni” jött a törvényt (*Máté* 5,17), már az első évszázadok egyházatyái arról értekeztek, hogy a zsidók törvénye, a régi szövetség Jézus fellépésétől kezdve elveszítette érvényét, s „a Hórebnél kihirdetett törvényt, amely elévült” felváltotta „legtökéletesebb törvény”.³⁰ A feladat tehát az, hogy a hatályukat veszített mózesi törvények és előírások helyett – amelyeknek egyébként már előképszerű jellegük is megszűnt³¹ – a lelkeség új törvényeit kell követni, s – *Jeremiás* 4,4 nyomán – eleget téve Jusztinosz felszólításának: „metélkedjetek körül inkább a szívetekben”.³²

A középkori kereszténység számára különösen a körülmétkedés, valamint a sabbatra vonatkozó előírások és az étkezési törvények váltak anakronisztikussá. A sabbat előírásai nemcsak túlhaladtak, hanem embertelenek is, hiszen – miként ezt a keresztény érvelők a zsidók fejéhez vágták – arra

²⁹ Guillaume de Bourges: *Liber bellorum Domini* (ed. Gilbert Dahan), Éditions du Cerf, Paris, 1981. 128.

³⁰ Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, XI,2, In. *A II. századi görög apologéták* (Szerkesztette: Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1984. 147. Fordította: Ladocsi Gáspár

³¹ Szókratész: *Hisztoría Ekklesiásztiké*, V,22, In. *Szókratész Egyháztörténete*, Szent István Társulat, Budapest, 1984. 354. Fordította: Baán István

³² Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, XV,7, i.m. 153.

alkalmasak csupán, hogy a zsidók hagyják elpusztulni akár még saját gyermekeiket is, pusztán azért, hogy a szombati „tétlenségnek és semmittevésnek” eleget tegyenek.³³ Mindenesetre elgondolkodtató, hogy vajon az egyszerű tájékozatlanság és tudatlanság kap-e itt hangot, avagy az ilyen állítások utalhatnak-e inkább szándékos manipulációra? Hiszen tudvalevő, hogy a „pikkuah nefes” (életmentés, szó szerint: az élet nyílása) szabálya nemcsak lehetővé teszi, de egyenesen kötelezőként írja elő az életmentést (a gyorsaságra való tekintettel ilyenkor tilos rabbinikus beleegyezést kérni): inkább szakítsa meg az ember a szabbatot, hogy akit megment, az még sok szabbatot tarthasson ezután.³⁴ Az elhangzott vád azért is érthetetlen, mert a keresztény érvelők közül többen is bizonyíthatóan jól ismerték a szabbatra vonatkozó parancsok lényegét, miként megfigyelhető mindez többek között Petrus Alphonsinál vagy Bonaventuránál.³⁵ A körülméltelkedést a keresztény exegéták a keresztység előképének tekintették, s ebben a jelentésében Isten és az emberi nem szövetségének jeleként értelmezték. Ez az interpretáció mindenesetre pont a leglényegesebb mozzanatában különbözött a zsidó felfogástól, hiszen a héber Biblia hagyományának megfelelően a zsidók számára Istennek nem az egész emberi nemmel, hanem csupán népével, Izrael közösségével való szövetségkötésének volt ez a jelképe. Az étkezési előírásokkal kapcsolatosan a keresztény szerzők – kozmológiai kérdéssé dimenzionálva az általuk vitatottakat – annak a felvetésnek adtak hangot, hogy Isten teremő aktusa nem lehetett elhibázott, teremőse teljes egészében jó, s ebből következően nem létezhetnek tisztátalan állatok.³⁶

A kinyilatkoztatás történeti és teológiai tényére hivatkozó kereszténység a *ratio* érveit az *auctoritas* megfellebbezhetetlen bizonyítékaira, a kinyilatkoztatást hordozó szöveg autoritásának, szentségének az alapjaira kellett, hogy helyezze. Ezért tekinti Petrus Damiani a zsidókkal való vita két legfontosabb pillérének a racionális argumentumokat és a szentírási tanúságokat: „Betapasztani a zsidók száját érvekkel, és legyőzni őket a Szentírás tanúságá-

³³ Henri Gilles: „Commentaires méridionaux des prescriptions canoniques sur les juifs”, In: *Juifs et judaïsme de Languedoc. XIII^e siècle -début XIV^e siècle* (ed. B. Blumenkranz – M. H. Vicaire), Toulouse, Privat, 1977. 26.

³⁴ *Joma 85a; Sabbat 132a* A szabbatra három olyan tilalom vonatkozik, amelyet még életmentés címén sem lehet megtenni: gyilkosság, bálványimádás és szexuális erkölcstelenség (pl. vérfertőzés, házasságtörés – *Szanhedrin 74a-b*). Ha ez halálhoz vezet, a halottat mártírként (kiddus ha-sem) kell tisztelni.

³⁵ Lásd Petrus Alphonsi: *Dialogi in quibus impiae Judaeorum opiniones refutantur*. MPL 157. 535-672; Bonaventura: *Collationes de decem praeceptis*, In: *Opera omnia* 5, Quaracchi, 1893. 520.

³⁶ Gilbertus Crispinus: *Disputatio Iudei et Christiani* (ed. B. Blumenkranz), C. Mohrmann and J. Quasten, Utrecht – Antwerpen, 1956. 29-30; Alanus de Insulis: *Summa quadripartita*. MPL 210. 407-408.

val”³⁷ – mondja, mintegy irányt mutató munkaprogramot adva az elkövetkezendő idők keresztény vitázóinak. Módszertanilag is rendkívül tanulságos az a jellegzetes középkori érveléstechnika, amely a személyes okfejtések, eszmefuttatások és bizonyítások mindegyikének verifikálhatóságát a Szentírásra való hivatkozás autenticitásának, az onnan kiemelt érvek relevanciájának és az így fölállított tézis plauzibilitásának függvényében tudja csak elképzelni. Gilbertus Crispinus zsidó partnerével folytatott vitájának alapelvét abban határozza meg, hogy a Szentírásból vett érvekkel vajon ki tudja tanúsítani és érvekkel cáfolhatatlanná tenni állítását, miszerint „azé lesz a győzelem, aki képes hivatkozni a Szentírás igazságára és autoritására.”³⁸

Miután tehát a régi törvényt a kereszténység, mint megkopott, elavult, külsődleges, üres, tartalmatlan, „szavatosságát veszített” szabálygyűjteményt szemlélte, a héber Bibliát (az Ószövetséget) csupán az Újszövetség jelképének, árnyképének tekintette,³⁹ amely – éppen emiatt – szó szerinti értelmezés helyett allegorikus magyarázatot követel,⁴⁰ s mihelyst a jelkép nyilvánvalóvá válik, „eredeti” vagy „eredetinek tűnő” értelmét rögvest el is veszíti. Kétségtelen, hogy a természeti törvényhez tartozó erkölcsi előírások minden emberre kötelezőek, ám a rituális törvények – amelybe Krisztus is beleszületett⁴¹ – csupán nevelési-pedagógiai funkciókat láttak el egykoron, legfőképpen azt, hogy a zsidókat távol tartsák a bálványkultuszoktól. Ám a rituális előírások Krisztus eljöveteleével értelmüket veszítették, sőt azóta ezek betartása kifejezetten bálványimádásnak minősíthető. A zsidó érvelők folyamatosan azt hangsúlyozták, hogy „a törvény, amelyet Isten keze maga alkotott” nem szűnt meg, hiszen Jesája próféciája (*Jesája 60,5*) arról az időről beszél, amikor a népek már mind megtérnek a törvény kötelékébe.⁴² Mások az Újszövetség emlékezetes helyére figyelmeztetnek, amely a zsidók törvényét nemhogy elutasítaná, hanem eleve jónak nevezi: „mi tudjuk, hogy a törvény jó” (*1Tímóteushoz 1,8*). Ha pedig a keresztények is azt vallják, hogy a törvényt

³⁷ Petrus Damiani: *Antilogus contra Judaeos, ad honestum virum clarissimum*. MPL 145. 41.

³⁸ Gilbertus Crispinus: i.m. 29. A dialógus zsidó vitázója éppen azokat az autentikus szentírási helyeket fogja keresztény partnerétől számon kérni, amelyek egyértelműen azt tanúsítanak, hogy az Isten emberré lett: i.m. 43.

³⁹ Lásd Henri De Lubac: *Exégese médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I/1. Aubier, Paris, 1959. 305-363; Marie-Dominique Chenu: „L'Ancien Testament dans la théologie médiévale”, In. *La Théologie au XIIe siècle*, Vrin, Paris, 1966. 210-220.

⁴⁰ Guibertus de Novigento: *Tractatus de Incarnatione contra Judaeos*, VI. MPL 156. 519; Guillelmus de Campellis Catalaunensis episcopus: *Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide catholica*. MPL 163. 1048.

⁴¹ Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae*, Ia IIae, q.98, a.4.

⁴² *Altercatio Aecclesie contra Synagogam* (ed. B. Blumenkranz), In. *Revue du moyen âge latin*, 10. Strasbourg, 1954. 62.

Isten adta az embernek, miért van szükség az olyan diszkriminációra, amely megkülönbözteti az örökké érvényes és hatályban maradó törvényt a múlandó és megszűnő törvénytől?⁴³ Nincs szükség arra, hogy a törvény rejtett értelme után kutakodjunk; Isten elrendelte azt, tehát maradéktalanul be kell tartanunk. Rossz úton jár a kereszténység, amely elutasítva a betű szerinti értelmet, a törvény jelképes tartalmát próbálja megfejtetni.

A zsidók törvényei – hangoztatták a keresztény teológusok – elsősorban az ember külsődleges megnyilvánulásait szabályozták, a keménynyakú nép megregulázását és féken tartását szolgálták, ám a személy belső, lelki életére nem voltak képesek úgy hatni, ahogy tették azt a mózesi törvény helyébe lépő új, a lelki és morális fejlődést biztosító jézusi parancsolatok. Egyébként a törvény elégtelenségét bizonyítja a keresztény polemizálók véleménye szerint az a tény is, hogy a Szentföldtől elszakadt zsidóság sem tartja be a parancsolatok egy részét, sőt mi több, nem is lenne képes követni maradéktalanul az előírásokat.⁴⁴ Hiába érvelnek a zsidók azzal, hogy Istentől csak teljes, tökéletes és örök törvény származhat, s mivel tökéletes és Istentől kapott, örökön betartandó, azaz semmilyen más törvényre nem lecserélhető,⁴⁵ a keresztények azzal vágnak vissza, hogy amiként a pedagógusnak is alkalmazkodnia kell a gyermekkor minden egyes szakaszához, ugyanígy az isteni törvények is figyelembe veszik az emberiség lelki fejlődésének állomásait: ezen belül a zsidóság a testiségbe süllyedt gyermekornak tekinthető, míg a kereszténység a lelkiség felnőttkorát jelenti.⁴⁶ A törvény a zsidóság számára a szabadság forrása volt (eleve csakis az Egyiptomból kivonulól, a szolgaság házából megszabaduló zsidóság kaphatta), a kereszténység azonban a bűnbeesés következményének tekintette azt, a zsidók tökéletesnek látták és megváltoztathatatatlannak, a keresztények tökéletlennek és befejezetlennek, amely végül Krisztusban teljeseedik be és válik abszolúttá. A középkori polémiákban minduntalan jelen lévő kettősség⁴⁷ a héber Biblia tipológikus olvasatában is folyamatosan visszaköszön.

A tipologizáló exegézis⁴⁸ a héber Biblia alakjait két részre bontva, egyfelől pozitív személyekként írta le azokat, akiket valamilyen módon Krisztus elő-

⁴³ Gilbertus Crispinus: i.m. 28.

⁴⁴ Lásd Petrus Alphonsi: *Dialogi in quibus impiae Judaeorum opiniones refutantur*. MPL 157. 593-594; Alanus ab Insulis: *Summa quadripertita*. MPL 210. 407-408.

⁴⁵ Ilyen évről számol be – egyebek között – Gilbertus Crispinus is: *Disputatio Iudei et Christiani*. i.m. 28.

⁴⁶ Guillelmus de Campellis Catalaunensis episcopus: i.m. 1047.

⁴⁷ Lásd Beryl Smalley: „William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law”, In. *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, II. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974. 11-71.

⁴⁸ Lásd Jean Daniélou: „Qu'est-ce que la typologie?”, In. *L'Ancien Testament et les Chrétiens*, Cerf, Paris, 1951. 199-205.

képeiként törekedett bemutatni – ahogy tette ezt az *Apostolok cselekedetei* Józseffel és Mózesrel (7,9-18 ill. 7,20-37) –, másfelől negatív figuráknak, s így a zsidóság jelképeinek tüntette fel azokat, akik a Krisztus előképeiként felfogott szereplőkkel kerültek konfliktusba. Sevillai Izidor listájából⁴⁹ bőséggel meríthettek mindazok, akik maguk is arra törekedtek, hogy kimutassák, miként lehetett Ádám, Noé, Izsák vagy Józsué Krisztus előképe, hiszen „Krisztust a régi Törvény meghirdette, mind az emberek, mind a mező vadjai, mind az ég madarai által.”⁵⁰ Az egyik legkifejezőbb szembeállítás az Ábel-Káin-féle oppozíció, amely Szent Ágoston óta⁵¹ rendre megjelenik a keresztény exegézisben – ahogy Káin megölte fivérét, úgy vált a zsidóság Krisztus gyilkosává –, s ez a gondolat ismétlődik a későbbiekben – többek között – Rupertus Tuitiensisnél vagy Étienne Langtonnál. De Jákob és Ézsau vagy Sámson és Delila alakjának szembeállításai is hasonló tipológikus szándékból fakadt. Ézsau az idősebb (mint a zsidóság), ámde Jákob az igazi örökös (mint a kereszténység), s így teljesedhetett be a Szentírás ígérete, miszerint „az idősebb szolgálni fog a fiatalabbnak.” (*Genesis* 25,23).⁵² Amint Ézsau eladta elsőszülöttségi jogát egy tál lencséért, akként mondanak le a zsidók a lelki törvényről a külsődleges, testi törvényért cserébe. Továbbá Ézsau külleme is félreérthetetlenül a zsidóságra utal, hiszen – mint tudvalevő – szőrös teste az érzékiség jele, vörösese színe pedig a Krisztus véréből való bemocskolódást szimbolizálja. Amúgy a testvérek közötti rangkülönbség avatta a keresztény exegézisben Izmaelt, az idősebb, s otthonról elűzött fiúgyermeket is a zsidóság jelképes alakjává, s vált ezzel Izsák antitézisévé, akit viszont a kereszténység önmaga allegorikus megszemélyesítőjeként tisztelt.⁵³ A Delila-tipológiát

⁴⁹ Sevillai Izidor: *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*. MPL 83. 97-130.

⁵⁰ Guillaume de Bourges: *Liber bellorum Domini*. i.m. 232-233.

⁵¹ Augustinus: *Contra Faustum manichaeum*, XII,9. MPL 42. 258.

⁵² Ezt az érvet már a korai kereszténység is felhasználta (pl. Tertullianus: *Adversus Iudaeus*, 1; Augustinus: *Epistola* 196,3,13), de a tipológikus okoskodás korántsem tekinthető kifogástalannak. Mindössze arról az apróságról látszik megfedkezni, hogy Jákob, a fiatalabb, a kiválasztott nép, a zsidóság ősatya, aki még a nevét is Izraelre változtatta át, míg az idősebb, Ézsau, „kinek neve Edom” (*Genesis* 36,1) kizáratt az örökségből. A zsidó argumentumokban nem véletlenül Ézsau szerepel a gonoszként (a rabbinikus irodalomban Edom a pogány és a keresztény Róma elnevezése), „aki fogta a tállitot és helyet foglalt az igazak között a mennyekben. És a Szent – áldassék – kiragadt közülük és kitaszította onnan” (*Nedarim* III,10). Ézsau, aki a Talmudban a rossz szinonimája, s mint ilyen, gyakori elnevezése a keresztény császárságnak, illetve a tállitot, az imakendőt, a zsidó kultusz szimbólumát magához véve az örökséget kisajátító, az önmagát igaz Izraelnek tekintő keresztény egyház allegóriájává is vált. Lásd ehhez: G. D. Cohen: „Esau as Symbol in Early Medieval Thought”, In: *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (ed. A. Altmann), Cambridge, 1967. 19-48.

⁵³ Ambrosius: *Commentaria in epistolam beati Pauli ad Galetas*. MPL 17. 363.

Sevillai Izidor egy furcsa szójátékkal igyekszik egyértelművé tenni: Delila megfosztotta Sámson a hajától (decalvavit), ezért jelképezi ő a Zsinagógát, amely Jézust megfeszítette a Koponyák helyén (in loco Calvariae).⁵⁴ S ha a bölcs, jóságos és megbocsátó József jelenti a kereszténységet, akkor – értelemszerűen – Jákob többi fia kollektíven testesíti meg a bűnös zsidóságot.⁵⁵ A kezdetben az Úr által kedvelt, ám később egyre gyűlöletesebbé váló s Dávidot is megölni szándékozó Saul is a zsidó nép allegorikus alakjaként elemzi a középkori keresztény exegézis,⁵⁶ a szövetség ládája előtt önfeledten táncoló Dávidot megvetően szemlélő Mikal a Krisztust gúnyoló Zsinagóga jelképévé lesz,⁵⁷ s a levelet kézbesítő, ám annak tartalmát nem ismerő Uriás arra a zsidó népre emlékeztet, amelynek hosszú időn át birtokában volt a Szentírás, mégsem volt képes felismerni tartalmának valódi értelmét.⁵⁸

A középkor kedvelt és igen gyakori képi vagy plasztikus ábrázolása az Egyház és a Zsinagóga egy-egy nőalakban megisméltatott megjelenítése, ahogy a tipologizáló exegézisben Lea, az idősebb leánytestvér a zsidóságot, míg Ráhel, a fiatalabb és kedvesebb leánytestvér a kereszténységet szimbolizálta. Ennek megfelelően – amint ez például a XIII. századból való genti Szent Péter-apátságából származó misekönyv egyik képén látható⁵⁹ – amíg az Egyház koronás büszke leányként mutatkozik, kezében hatalmának attribútumaival, addig a Zsinagóga rossz küllemű, elhanyagolt, ápolatlan öregasszony, koronája éppen lefelé csúszik a fejéről, szeme lezárva (a zsidó vak-ság jeleként⁶⁰), kezében törött jogar. (10-12. kép)

A zsidó nép szellemi és fizikai értelemben egyaránt vakká vált (Gautier de Châtillon az 1170-es évek elején írt Antikrisztus-költeményében – *Dum contemplor animo* – azt állítja, hogy maga az Antikrisztus volt az, aki Leát, azaz a zsidókat megvakította), s ennek tudható be, hogy a zsidó nép képtelen felismerni azt a jelentésváltozást, amelyen a Szentírás Krisztus eljövételét követően átesett. Guillaume de Bourges egy egész fejezetet szentelve a kérdésnek, a vakságot Isten büntetéseként értelmezi, amivel a zsidókat azért

⁵⁴ Sevillai Izidor: *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, 81. MPL 83. 112.

⁵⁵ Lásd Hildebertus Cenomanensis episcopus: *Applicatio moralis ex Veteri Testamento*, XV. – *Quid significat historia Ioseph*. MPL 171. 1266.

⁵⁶ Lásd Sevillai Izidor: *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*. MPL. 83. 112; Bonaventura: *Sermo 2*. in: *Opera omnia*, IX. Quaracchi: 1901. 266.

⁵⁷ Rupertus Tuitiensis: *De Trinitate et operibus ejus, in libros Regum, II*, 27. MPL 167. 1127.

⁵⁸ Rupertus Tuitiensis: i.m. II, 34. 1135.

⁵⁹ Musée de la Bylocke, Franciaország.

⁶⁰ Pál apostol a *Rómaiakhoz* írott levelében (II,8) írja: „Isten mindmáig érteni nem tudó lelket és nem látó szemet, nem halló fület adott nekik.”

sújtotta, mert azok nem voltak hajlandók Krisztusban meglátni a Messiást.⁶¹ A kereszténység tipológikus exegézisének megfelelően éppen ezekről a zsidókról mondja a Szentírás, hogy „botorkálnak ... mint a vakok, mert vétkeztek az Úr ellen (Szofóniás 1,17), s „vakokként bolyonganak az utcákon” (Siralmak könyve 4,14), más szóval „eltévedtek a világos és egyértelmű szövegben”, így hát „joggal nevezhetők vakoknak, mivel megkapták egykoron az Ószövetséget, és mégsem képesek helyesen felfogni mindazt, ami abban áll.”⁶² Másfelől a zsidóságot azért tette vakká az Úr, s avégett zárta be a Szentírás szövegét megfejtésre váró jelképek, allegóriák és szimbólumok bonyolult rendszerébe, mert ezzel is védeni akarta az isteni textust a folytonosan lázadó és hitetlenkedő zsidó néppel szemben: hiszen – így a keresztény érvelők – még elgondolni is borzalmas, hogy mit tett volna a jelképek nélküli, világos terminusokban megszólaló szöveggel a hűtlen zsidóság (judaicam perfidiam), ez a rebellis nép.

Arnaud Royard a *Synagogáról* írva a hét főbűn (*peccata capitalia*) közül mindjárt hármat is alkalmasnak talált arra, hogy általuk mutassa be az érdeklődő nagyközönségnek a zsidóság legkarakterisztikusabb vonásait: a gőgöt (*superbia*), a fősვნységet (*avaritia*) és a bujaságot (*luxuria*). A góg a Krisztus idejében élt zsidók legjellemzőbb sajátja, a fősვნység pedig, amely az egyik legelső előfordulása a későbbiekben közhellyé váló, zsidókkal szembeni előítélet-típusnak, itt igazi középkori értelmében bukkan fel, mint a „lélek pestise”, amely pénzsóvárrá és iriggyé teszi az embert.⁶³ Salimbene de Adam – mint afféle precíz hivatalnok – a zsidó fősვნység megfellebbezhetetlen bizonyítékát látja abban az értéktelen ajándécsomagban, amelyet a *Királyok könyvének* tanúsága szerint Jeroboám király küldött az Úr prófétájának,

⁶¹ Guillaume de Bourges: i.m. 212–241. A középkori bestiáriumban, ahol némelykor a hálóját szövő pókra, máskor a hamisságot és csalárdságot kifejező skorpióra, az érzékiséget és a promiskuitást jelentő békára (Bosch *A királyok imádása* c. triptichonjának bal oldali szárnyán, a betlehemi istálló ellentétének, a romos dávidi palotára mint a pusztulásra ítélt zsinagógának a jelképére egy békabálványt festett: Lásd Wilhelm Fraenger: Hieronymus Bosch, i.m. 311.), az ostoba számárva vagy a gyilkos marásáról ismert, kegyetlen viperára emlékeztet a zsidóság, olykor előfordul az is, hogy a választott nép – vaksága miatt – a bagoly állati alakját ölti magára. l. ehhez: Alanus de Insulis: *Liber in distinctionibus dictionum theologicarum*, MPL 210. 1005; Marcel Bulard: *Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe, Xve, XVI siècles*, E. De Boccard, Paris, 1935.

⁶² Francisco Cantera Burgos (ed.): *El tratado „Contra caecitatem Iudaeorum” de fray Bernardo Oliver*, Madrid–Barcelona, 1965. 68.

⁶³ Lásd Gilbert Dahan: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990. 513. „Auaritia est anima pestis” (A fősვნység a lélek pestise) kifejezést Alanus ab Insulis használta. Lásd *De virtutibus et vitiis* (ed. Odo Lottin), In. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, VI. Duculot, Gembloux, 1960. 72.

Ahijjának.⁶⁴ „Nem kell ezen meglepődni” – mondja a XIII. századi krónikás –, hiszen „a király fősvény volt, s a zsidók természetét mondhatta magáénak”.⁶⁵

Minden rossz a zsidóktól ered: a kutak és a források hangyaszigormérgézésével ő az okozója a legkülönbözőbb pusztító járványoknak, a leprának, a pestisnek,⁶⁶ s az ördögtől elnyert toxikológiai szakértelmét kizárólag a kísérleti laboratóriumaként felfogott keresztény világban hasznosítja. Rémtörténetek terjednek arról, hogy magas méltóságú, grófi családok egy-egy családi perpatvart végleg elsimítandó miként veszik igénybe zsidó méregkeverő szakspecialisták extra szolgáltatásait a háznép megritkításának gazdasági céljából,⁶⁷ s az egyház rendre különféle határozatokban, zsinati döntésekben siet hívei segítségére, akkor is, amikor – kizárólag higiénés okokra való tekintettel – megtiltotta a keresztényeknek, hogy zsidó orvosokhoz forduljanak, azzal a megszorítással, hogy ha mégis kénytelenek ezt tenni, legalább a felírt orvosságot keresztény patikusnál készíttessék el⁶⁸, s akkor is, amikor zsidó hús- és élelmiszerárusoktól tanácsolják el az egyszerű népet, akikre – köztudott – még a pult mögül is a fondorlatos méregkeverő leselkedik.⁶⁹ (13-14. kép)

A zsidó egyszerre válik szellemi, fizikai és politikai ellenséggé, akit már csak preventív okokból is jobb minél előbb kiűzni a különböző városokból és országokból, mert ellenkező esetben ő lesz az, aki megsemmisíti a számára eredendően gyűlöletes keresztény univerzumot. Noha zsidó és keresztény körökben egyaránt ismertek voltak azok a valóságos történeti alapon nyugvó legendák, amelyek arról a rendkívül jelentős katonai segítségről számoltak be, amelyet zsidók nyújtottak Nagy Károlynak Narbonne 759-es ostromakor,⁷⁰ mégis kielezett politikai pillanatokban szinte menetrendszerűen láttak

⁶⁴ Vö. *IKirályok könyve* 14,3.

⁶⁵ *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis minorum* (ed. Oswald Holder-Egger), Hahn, Hannover–Leipzig, 1905–1913. 284.

⁶⁶ Robert Anchel: „Pastoureaux, lépreux et juifs”, In: *Les Juifs de France*. J. B. Janin, Paris, 1946. 79-92.

⁶⁷ Lásd pl. Guibert de Nogent: *De vita sua*, III,16. i.m. 422.

⁶⁸ Valladolid (1322), *Canon 21*. In: J. D. Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (továbbiakban: Mansi), 25. 720.

⁶⁹ Vienne (1267), *Canon 18*. in: Mansi 23. 1175.

⁷⁰ Julianus toledói püspöknél (642-690) bukkan föl elsőként ez a történet (*Historia Rebellionis Pauli Adversus Wambam gothorum regum* 5 és 28. MPL 96. 766 és 794.), és később ez lesz olvasható a XII-XIII. században, a *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonnamban* és a *Philomenában*. Lásd Israel Levi: „Le roi juif de Narbonne et le Philome”, In: *Revue des Études Juives* 48. (1904), 197-207; Uő: „Encore un mot sur le roi juif de Narbonne”, In: *Revue des Études Juives* 49. (1904), 147-150; Jean Regné: „Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du Ve au XIVe siècle”, In: *Revue des Études Juives* 55. (1908), 1-36; 221-243; 58. (1909), 75-105; 200-225; 59. (1910), 58-59; 61. (1911), 228-254; 62. (1911), 1-27; 248-266;

napvilágot azok a leginkább egy-egy jól irányzott följelentéssel beérő beszámolók, amelyek a zsidóságot rendre azzal vádolják, hogy lepaktálnak a keresztény világ ellenségeivel, s elárulják saját „gazdanépüket”. A zsidó-tatár kontinuitáselmélet nagy ívű és merész történeti konstrukciója, amelyet Matthaeus Parisiensis vetett papírra Krónikájában – hogy tudniillik a tatárok Izrael elveszett törzséhez tartoztak – elegendő oknak bizonyult ahhoz, hogy különféle mendemondák kapjanak szárnyra arról, milyen csalárd és aljas módon váltak árulókká a kölni zsidók a tatárjárás idején. A későbbiekben szinte kimeríthetetlen gazdagsággal sarjadó motívumkincsekből építkező történetben, mint megannyi epitheton ornans, megjelenik a mérgezett bor), a titkos helyen (in loco secretissimo) megkötött összeesküvés, az árulás, a határokon túlélő („nemzetközi”) kapcsolatoknak a szűk pátria érdekei fölé való helyezése stb., és persze mindennek betetőzéseként, mintegy a történet eszmei mondandójából és erkölcsi tanulságából, valamint annak illusztrációjából következően, hogy a gondviselés elől nincs menekvés, az olvasó saját épülésére és megnyugtatósára rálelhet a történetben arra, hogy a végül a sors keze miként csap le a zsidókra, a kínvallatás, a börtönbe zárás és a kivégzés végső harmóniájában feloldódó crescendójában.⁷¹

A fenti vádak továbbbeczelláltak és elmélyítették azok a már-már refrénszerűen visszatérő affirmációk, az antiszemita szöveghagyomány megannyi archetipikus eleme, amelyek a vallásgyalázás legkülönbözőbb módjait, a különféle relikviák, az ostya- és a szentképek rendszeres meggyalázását tulajdonították a zsidóságnak. A sok-sok, egy kaptafára készült, unos-untalan hangoztatott, közhelyszerű ráfogások és denunciációk sorából a minden újszerűnek kijáró tisztelettel köszönhetjük azt a szellemi csemeget, amelyről ugyancsak Matthaeus Parisiensis gondoskodott az ő nyájas olvasóközönsége okulására, s amely a fertelmes gonosztetteket generalizálva szinte kozmikus méretűvé dagasztja a zsidó szennyet: történetének hőse egy Ábrahám nevezetű zsidó, aki vásároltatott magának egy pieta szobrocskát, csak azért, hogy aztán azt gondosan belehelyezze az árnyékszékebe. Később Ábrahám megöli az ellene forduló feleségét, majd amikor börtönbe kerül, fény derül egyéb

62. (1912), 75-99; Aryeh Grabois: „Demuto ha-agadit sel Karl ha-gadol ...”, In. *Le Moyen Âge* 72. (1966) 5-41; Joseph Shatzmiller: „Politics and the Myth of Origins: the Case of the Medieval Jews”, In. *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz* (ed. Gilbert Dahan), Picard, Paris, 1985. 49-61.

⁷¹ Matthaei Parisiensis: *Chronica Majora* (ed. Henry Richards Luard), IV. Longmans & Co., London, 1877. 131-133. Az *Anales Marbacenses qui dicuntur* (ed. Hermannus Bloch, Hannoverae et Lipsiae, 1907. 89-90.) kevésbé színesen, az árulás motívumát elhagyva, de ugyancsak a zsidók hallatlan örömről és vígságáról számol be, amelynek kiváltó oka – mi más is lehetne – egy Köln felé közeledő idegen katonai hatalom volt.

bűneire is, így – egybek mellett – a hamis pénz forgalomba hozatalának vétkérl is lehull a lepel.⁷² (15-18. kép)

Ezek a vádak és rágalmak kiegészülve mindazokkal, amelyeket már az előbbiekben érintettünk, együttesen keltik a zsidóságról azt az egyre határozottabbá és megfellebbezhetlenebbé váló képet, hogy Isten nemcsak elfordult a bűnös néptől, hanem egyenesen hagyta, hogy egykori választottja az ördög prédájává és eszközévé, a gonosz szándékainak engedelmes végrehajtójává, az Antikrisztus cinkosává, a Sátán népévé váljék. A nevezetes újszövetségi források nyomán – „a sátán az atyátok” (János 8,44), „a sátán zsinagógája” (Jelenések könyve 2,9) – a zsidóság és az ördög között egyértelműen meglévő szoros kötelék mintha csak beigazolódn látszana a középkor lázas, képzeletet és valóságot sokszor tetszőlegesen fölcserélő világában, ahol akár a történelmi jelentőségű politikai események, akár a mindennapok praxisa vagy a természetben lejátszódó folyamatok sajátos alakulása, megmagyarázhatatlan vagy értelmezhetetlen volta olyan egyéni és kollektív félelmeket szült, amelyek végső tárgyukat a „legfőbb rossz”-ban, a „mi” világtól idegen, tehát szükségszerűen ellenséges „másik” világában találták meg. Az integrációs erővel rendelkező isteni legitimációt magáénak tudó középkori keresztény társadalom a saját univerzumán kívülre helyezett zsidóságban – a páriánépben – fedezte fel valamennyi félelmének végső okát és mindennemű frusztrációjának legfőbb kiváltóját, s a járványoktól, a háborúktól, a nyomortól és az éhezéstől való rettegés légkörében az éppen adott jelenség megértését megkönnyítette a megbízható sztereotípiakészlet jól bevált alkalmazása. A végső gonosz képét externalizálták a zsidóságra (máskor a muszlimokra vagy az eretnekekre) – „a zsidó a gonosz szellemmel azonosítható ... Őtöle ered a Gonosz ezen a földön, minden, ami a társadalomban rossz ...”⁷³ –, s a képzeletbeli bűnöket felsorakoztató koholmányok, kimérikus állítások⁷⁴ összütését zúdítva Isten egykor még kedvelt népére, diabolizálták, démoni vonásokkal ruházták fel önnön üdvtörténeti előképüket.⁷⁵

⁷² Matthaeus Parisiensis: i.m. V. London: 1880. 114-115.

⁷³ Jean-Paul Sartre: *Vádirat az antiszemitizmus ellen*, Budapest, Cserépfalvi – Göncöl, 1991. 37. Fordította: H. Perci Éva

⁷⁴ „A kimérikus állítások olyan kijelentések, melyek nyelvtani szerkezetük révén teljes bizonyossággal olyan jellemzőket tulajdonítanak a külső csoportnak és tagjainak, melyeket empirikusan soha nem figyeltek meg.” In. Gavin L. Langmuir: „Kísérlet az antiszemitizmus definíciójára”, In. *A modern antiszemitizmus* (Szerkesztette: Kovács András), Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 1999. 64. Fordította: Greskovits Endre

⁷⁵ Bernard Lazare: *L'antisémitisme, son histoire, et ses causes*, Crés, Paris, 1900; Joshua Trachtenberg: *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, The Jewish Publication Society of

A zsidóknak a Sátánnal való közvetlen kapcsolatát jelzi a középkori kereszténység számára az is, hogy mágikus tudományukkal hatalmukban tartják és praktikáikkal képesek befolyásolni a démoni erőket. Marbodus Redonensis költő és püspök Teofil legendáját feldolgozó munkájában Teofil és az Ördög közötti közvetítőről úgy emlékezik meg, mint aki „pestises ember és mágus, a zsidó nép szülötte, az ördög minden hatalmával felruházva”, s – miheztartás végett – egyenesen a fenti alak szájába adja, hogy „a Sátán az Uram”⁷⁶. Legendák számolnak be a Gonosz nevével visszaélő és a név kimondásával pusztítani képes zsidókról: a *Legenda aurea* mondja el azt az esetet, amikor Zambri, a tudós zsidó a Constantinus császár előtt zajló zsidó-keresztény elméleti hitvitát egy felbőszült bika megölésének empirikus gyakorlatával próbálta befolyásolni, ám Szilveszter pápa Jézus Krisztus nevével életre keltette és megszéllídtette a fékezhetetlennek tetsző állatot.⁷⁷ Angliában királyi rendelet tiltotta a zsidóknak a koronázási ünnepségeken való részvételt, ugyanis félő volt, hogy hitvány praktikáikkal rossz irányba befolyásolják az eseményeket;⁷⁸ zsinati határozatok szólították fel a zsidókat, hogy mielőbb szüntessék be az istenkáromlást, az uzsoraszedést valamint a mágiát,⁷⁹ s rendeletek tiltották el a keresztényeket attól, hogy zsidókhoz forduljanak gondjaik varázslat általi megoldásának reményében.⁸⁰

Már az egyházatyák közül többen annak a határozott meggyőződésüknek adtak hangot, hogy az Antikrisztus „a gonosz démon fia, aki a sátán és az

America, Philadelphia, 1983; James Parkes: *The Conflict of the Church and the Synagogue*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1964; Uő: *The Jews in the Medieval Community*, Soncino Press, London, 1938; Allan Temko: „The Dark Age of Medieval Jewry: Persecution, Expulsion. The End of Paris Synagogue”, In. *Commentary*, 20. 1955. 228-239; Jules Isaac: *Genese de l'antisémitisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1956; Léon Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme* I. köt. (*Du Christ aux Juifs de Cour*), Calmann-Lévy, Paris, 1955; Uő: *Histoire de l'antisémitisme*, II. köt. (*De Mahomet aux Marranes*), Calmann-Lévy, Paris, 1961; Bernhard Blumenkranz: *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Peeters, Paris-Louvain, 2006; Uő: „Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle-Ages: Literary Fiction or Reality?”, In. *Journal of Jewish Studies*, 15. 1964. 125-140; Jacob Rader Marcus: *The Jew in the Medieval World: A Source Book*, 315-1791, Cincinnati, The Hebrew Union College Press, 1938; Heiko A. Oberman: *The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.

⁷⁶ Marbodus Redonensis: *Historia Theophili metrica*. MPL. 171. 1594-1595. Guibert de Nogent Önéletrajzában jól informált szerzőként számol be arról a zsidóról, aki mágikus tudását felhasználva közvetített egy szerzetes és a Sátán között: *De vita sua* (ed. E. R. Labande), Paris, 1981. 202.

⁷⁷ Jacobus de Voragine: *Legenda aurea, Magyar Helikon*, 1990. 40. Fordította: Déri Balázs

⁷⁸ Matthaeus Parisiensis: *Historia Anglorum*, II. (ed. F. Madden), London, 1866. 9.

⁷⁹ *Canon* 23. In. Mansi 23. 882.

⁸⁰ *Canon* 30. In. Mansi 23. 530.

ördög”,⁸¹ zsidónak született, s a zsidók, akik Krisztusban egykor az igazságot utasították el, most az Antikrisztus személyében elfogadják a hazugságot.⁸² Jeruzsálemi Kírilloz az Antikrisztusról szóló katekizisében említi, hogy eljövetelekor különböző mágikus mutatványokkal, szemfényvesztéssel és hazug csodákkal fogja elkápráztatni és hatalma alá vonni a zsidókat, akik ettől kezdve benne látják majd a várva várt Messiást.⁸³ Az ezredfordulóhoz közeledő középkori kereszténység újra feleleveníti arról a Végső Ellenségről szóló tanításokat, aki, miként Krisztus minden jóságot, úgy ő minden gonosztságot összefoglal, akinek a teste a legfőbb gonosz betetőzése és foglalata (anakephalaioszisz, recapitulatio), minden gonosztevő összessége, s – miként erre Rupertus Tuitiensis Apokalipszis-kommentárjának egy helyén rávilágít – mindennek látható jeleként teste magában foglalja a zsidókat, a rossz uralkodókat, a simóniakusokat, a mágusokat, továbbá – valamennyi iszonyat és fertelem betetőzéseként – a költőket és a filozófusokat.⁸⁴ Az Antikrisztus figurájára és szellemiségére, szándékaira és tetteire, valamint követőire való különféle utalások a középkori gondolkodás és érvrendszer fontos elemeivé váltak: a teológiai bölcseletnek épp úgy megszokott részeivé lettek, miként a politikai argumentációnak, a költői nyelvezetnek vagy a maguk képzeletgazdag vizualitásában kibontakozó középkori művészeti alkotásoknak. De gondoljunk akár a középkor egyik legismertebb Antikrisztus-színjátékára (*Ludus de Antichristo*), ahol az Antikrisztust követő Gentilitast (pogányság) és Synagogát (zsidóság) az Ecclesia fogja legyőzni és megleckéztetni, vagy akár Signorelli freskójára az orvietói dómban, ahol a félreérthetetlen ikonográfiai jelzésekkel megfestett és egyértelműen szituálizált Antikrisztus prédikációját különös alakok hallgatják önfelédten (17-18. kép), bizvást leszögezhető, hogy a Gonosz népe között, a világtörténelmi Rossz mellett elkötelezettek táborában üdvtörténeti súlyuknak megfelelően nagy számban ott találhatók a zsidók is, akiket az idők végezetét megelőző végső összezapásban Krisztus, mesterükkel együtt fog legyőzni és megsemmisíteni.⁸⁵

⁸¹ Órigenész: *Contra Celsum*, 6,45. MPG 11. 1368-1369.

⁸² Jeromos: *Epistola 121,11*. In: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. CSEL 66. 2. 55.

⁸³ Jeruzsálemi Kírilloz: 15. *Katekizis*, 11-12. In: *Jeruzsálemi szent Kírilloz összes művei*, Budapesti Központi Papnevelő Intézet, Budapest, 1995. 170. Fordította: Vanyó László

⁸⁴ Rupertus Tuitiensis: *Commentaria in Apocalypsin* 9,16. MPL 169. 1124-1125.

⁸⁵ Rendkívül árulkodó Felice Felicianónak 1475-ben közzétett antijudaista „tudományos-asztrológiai” pamfletjének címe: *Pronosticum astronomicum de adventu antichristi, pseudo messie ac prophete hebreorum* (Asztronómiai jövődőlés az Antikrisztus eljöveteléről a zsidók hamis Messiása avagy prófétája képében).

A zsidók ördögi tettei közül kiemelkedik az a cselekedetük, amely a legkézenfekvőbb módon bizonyítja a Sátánhoz való szoros tartozásukat, s ez nem más, mint Isten egyszülött Fiának keresztre feszítése. A deicidium vádja, a zsidóknak Krisztus gyilkosaiként való megnevezése végigkövette az első századok kereszténységének történetét, s a középkorban is a vitairadalom állandó elemeként a leggyakoribb érvnek számított, amely mindenki számára egyértelművé és megfellebbezhetetlenné igyekezett tenni a zsidók elvetemültségéről és bestialitásáról szóló kijelentések jogosságát és megalapozottságát. Hosszú évszázadok keresztény szerzői között teljes az egyetértés abban, hogy a zsidóknak a világban való szétszóródását büntetésként, Krisztus meggyilkolására adott isteni válaszként kell értékelni.⁸⁶ Vespasianus és Titus kegyetlen hadai a keresztény történetírók munkáiban már a legkorábbi időktől kezdve az Úr méltó büntetésének közvetítőivé magasztosultak,⁸⁷ s a későbbiekben, az idő múlásával arányosan az állítás még hangsúlyosabbá lett: milyen hatalmas lehet az a bűn, amelyet ennyi idő után sem voltak képesek levelezekelni? Paulus Alvarus Bodo-Eleazarnak írott levelében arra emlékezteti a zsidóságba betért levelezőpartnerét, hogy a zsidók minden korábbi rabsága, szolgasága, száműzetése egyszer véget ért, ám ez a legutóbbi mintha sosem akarna befejeződni.⁸⁸ Az Úr a zsidók korábbi bűneit, a lázongásokat, a bálványimádást, az erkölcstelenségeket ugyan rendre megbüntette, ám a vezeklő és bűnhődő népnek mindig megbocsátott. Azonban Isten mostani, szűnni nem akaró gyűlölete azért sújtja a zsidóságot, mert megölték Krisztust, és e gáztett után még bűnbánatot sem hajlandók tartani.⁸⁹

Vita voltaképpen csak akörül bontakozott ki, hogy vajon mennyire, milyen mértékben és mélységben terheli a felelősség a zsidókat Krisztus kínszenvedéséért és kereszthaláláért. Canterbury Szent Anzelm megkülönbözteti a tudatosan elkövetett bűnt a tudatlanságból elkövetett bűntől, s ezt mondja: „Isten megölését soha nem volna képes senki tudatosan még csak akarni sem, így akik tudatlanságukban megölték, nem estek bele abba a végtelen

⁸⁶ Lásd például Cassiodorus: *Expositio in Psalmum* 73. MPL 70. 525; Sevillei Izidor: *De fide catholica contra Iudaeos*, 2,9. MPL. 83. 514; Paschasius Radbertus: *Expositio in Matthaeum*, 10,23. MPL 120. 788; *Expositio in Lamentationes Jeremiae*, 1. MPL 120. 1087.

⁸⁷ „És most Isten igazságszolgáltatása megbüntette azokat, akik annyi törvénytelen-séget követtek el Krisztus és apostolai ellen, hogy egészen kitörölje azt az istentelen nemzedéket az emberek sorai közül.”, Eusebiosz: *Hisztoria Ekklesiásztiké III,5,3*, In. *Eusebiosz Egyháztörténete*, Szent István Társulat, Budapest, 1983. 99. Fordította: Baán István

⁸⁸ Paulus Alvarus: *Epistola* 18,24. MPL 121. 512.

⁸⁹ Petrus Damiani: *Dialogus inter Iudaeum requirentem, et Christianum e contrario respondentem*, 1. MPL. 145. 65.

bűnbe, amihez egyetlen más bűn sem hasonlítható.”⁹⁰ A *felix culpa* nevezetes elméletével Anzelm érzékeltetni igyekszik, hogy a zsidók bűne végső soron gazdagította a világot, hiszen Jézus keresztye nélkül nincs feltámadás és mennybemenetel, s miután „Krisztus gyilkosai is eljuthatnak bűnük bocsálatára”,⁹¹ Anzelm a zsidók bűnösségének a mértékét a hagyományos keresztyén felfogáshoz képest minimalizálni látszik.

Abaelardus más következtetési úton haladva ugyanide érkezik el. *Etikájában*, ahol a cselekedetek erkölcsi értelmezhetőségének és megítélésének kritériumául a jó szándékot állítja, így érvel: „Ha...megkérdezi valaki, hogy vajon a...Krisztust üldözők vétkeztek-e azt cselekedvén, amiről azt hitték, hogy Istennek tetsző, és megtehették volna-e bűn nélkül, hogy elmulasztják annak teljesítését, amiről azt hitték, hogy nem szabad elmulasztaniuk, akkor nem válaszolhatjuk azt, hogy az említettek vétkeztek, tehát, hogy a tudatlanság vagy akár a hitetlenség – amely pedig kizárja az üdvözülést – bűn lenne. Akik nem ismerik Krisztust, és e tudatlanság miatt elvetik a keresztyén hitet, mert Isten-ellenesnek hiszik, miért vetnék meg Istent, amikor éppen Istenért cselekszenek, úgy ítélve, hogy jól teszik ezt ... Azaz, ha nem cselekszünk lelkiismeretünk ellen, nem kell attól félnünk, hogy Isten szemében bűnösök vagyunk.”⁹² Abaelardus hihetetlenül messzire megy erkölcsi érvelésében, amikor ehhez még azt is hozzáteszi, hogy Krisztus üldözőinek vétke „sokkal súlyosabb lett volna, ha lelkiismeretük ellenére, megkímélik Jézust”.⁹³

Petrus Pictaviensis neves perplexió-elméletével kísérel meg választ adni a fenti problémára. Amikor egy embernek két rossz között kell választania, zavar lesz rajta úrrá, ám az egyik rosszat el fogja követni. A Krisztust keresztre feszítő zsidók példája jól illusztrálja a fenti helyzetet. „A zsidók minden bizonnyal ebben a helyzetben lehettek, mivel a lelkiismeretük azt súgta nekik, hogy Krisztus a törvényt akarja lerombolni, ezért meg kell őt feszíteni. De a lelkiismeretük azt is súgta, hogy ez az ember igaz és ártatlan... Akárhogy is volt, a zsidók a halálos bűn csapdájába kerültek.”⁹⁴

Petrus Lombardus – jól érzékelhetően Anzelmmel és Abaelardussal vitatkozva – szembeállítja egymással az emberi akaratot és az isteni akaratot, s ez

⁹⁰ Canterbury Szent Anzelm: *Miért lett Isten emberré?* MTA Filozófiai Intézete, Budapest, 1993. 133. Fordította: Dér Katalin

⁹¹ Uo.

⁹² Abaelardus: *Etika*, MTA Filozófiai Intézete, Budapest, 1989. 84. Fordította: Turgonyi Zoltán

⁹³ i.m. 92. Alexander von Hales úgy véli, hogy a zsidók körében csak az egyszerű emberek nem tudták, hogy Krisztus a messiás, ám a tekintélyes és tanult emberek, azaz a zsidók vezetői jól tudták ezt, ámde az irigység és a gonoszság hajthatatlanná tette őket: *Glossa in IV libros Sententiarum*, III. Quaracchi: 1954. 329.

⁹⁴ Petrus Pictaviensis: *Sententiarum libri quinque*, V. MPL 211. 1227-1280.

utóbbiról azt mondja, hogy emez beteljesedhet az ember rossz akaratán vagy szándékán keresztül is. Amit Isten a saját jóakaratával szándékozott, azt akarták a zsidók a rosszakaratukkal, ámde Isten nem akarta a zsidók gaztettét.⁹⁵

Bonaventura azzal a Petrus Lombardus-féle állítással száll vitába, amely szerint Isten nem akarta a zsidók tettét, hiszen az rossz volt. Bonaventura ezzel szemben éppen azt hangsúlyozza, hogy „ha egy tett oka rossz, a következmény sem lehet más, mint ugyancsak rossz”, márpedig a Passió következménye jó volt. Ámde ez az elv csak a természet területén (in genere naturae) működik; ami az etika területét illeti, itt nem a zsidók tettének következménye a jó, hanem az Úr jó szándékának eredménye: ennél fogva a zsidók tettét rossznak kell minősíteni.⁹⁶ Azaz, ha a tettet és annak következményeit oly módon szemléljük, mint ami az emberi nem üdvözülésének szükséges előjátéka, akkor elmondható, hogy Isten feltétlen akaratából valósult meg; ha azonban egy ártatlan lény brutális meggyilkolásaként fogjuk fel a történeteket, akkor azt a zsidók tevékenységeként kell értelmeznünk.

A teológiai érvekben és a jogi formulákban egyaránt manifesztálódó zsidóellenesség⁹⁷ itt-ott már a későbbi antiszemitizmus eszmeiségét anticipálta, amennyiben az érvek – és az ezeket követő tettek – nemegyszer immár faji alapokra helyeződtek, s a vér tisztaságának magasztos eszmeiségére hivatkozva a teljes vallási és kulturális asszimiláció ellenére is betolakodóknak és idegen testnek kiáltották ki a keresztény társadalmon belül a zsidóságot. Korábban a kikeresztelkedés aktusa minden kétséget kizáróan még teljesen azonos jogokat biztosított a keresztény közösség újdonsült tagjának, s a XII–XIII. században nem is fordulhatott elő, hogy az egyházon belül bárki is a legcsekélyebb rosszindulattal emlékezett volna meg a kikeresztelkedett származásáról: a nevezetes vitában gyakorlatilag semmilyen hatása nem volt annak, amikor a politikai indulat hevében Clairvaux-i Szent Bernát, II. Ince pápa elkötelezett híve, felemlgette II. Anaklé ellenpápa zsidó származását. A XVI. századi Spanyolországban azonban már végképp megszilárdult az az elv és gyakorlat, amely nem tette lehetővé többé, hogy a kikeresztelkedett zsidók világi vagy egyházi vezető funkciókhoz jussanak, s az ezekre pályázóknak

⁹⁵ Petrus Lombardus: *Sentences*, I,48,2. In: Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libros distinctae, Grottaferrata: 1971. 325–326.

⁹⁶ Bonaventura: *Commentaria in libros Sententiarum*, I., Quaracchi: 1934. 683–684.

⁹⁷ Julius Aronius: *Regesten zur Geschichte der Juden in frankischen und deutschen Reichen bis zum Jahre 1273*, Verlag von Leonhard Simion, Berlin, 1902; Guido Kisch: *The Jews in Medieval Germany: A Study of their Legal and Social Status*, University Press of Chicago, Chicago, 1949; Charlotte Klein: *Theologie und Antijudaismus: Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*, München: 1975; Solomon Grayzel: *The Church and the Jews in the thirteenth Century*, Hermon Press, New York, 1966.

dokumentumokkal kellett igazolniuk a szent inkvizíció előtt azt, hogy „fajilag” tiszták, nincsenek zsidó elődeik.⁹⁸ De ugyanígy, egyértelműen a vér tisztaságának magasztos szempontja mondatja X. Alfonz rendeletében, a Siete Partidasban azt, hogy „sok botrányos dolog megyesik keresztény férfiak és zsidó nők között, avagy keresztény nők és zsidó férfiak között, minthogy emezek ugyanúgy öltözködnek, mint amazok. A bajt és fertelmet elkerülendő, elrendeljük, hogy minden királyságunkban élő zsidó férfi és nő viseljen a fején valamely sajátos jelet, mely legyen olyan, hogy az emberek messziről lássák viselőjéről, hogy az illető zsidó.”⁹⁹

A zsidóság temérdek bűnét, ördögi gonoszságát, sátáni elkötelezettségét, s bűnös közreműködését a Passióban nem követheti más, csak Izrael végső bukása, amelynek mintegy nyitányaként vált romhalmazzá a Templom, és szóródott szét az egész nép. Robert Grosseteste igazolni igyekszik a zsidóság mindennapi helyzetének és jogi státuszának állandó romlását, hangsúlyozva, hogy szétszóródásuk és megalázó szolgálai helyzetük méltó következménye annak, hogy kigúnyolták és megfeszítették a világot Megváltóját. „Ez a nép – miként Káin – elátkozott volt, s az is marad mindaddig, ameddig kitart a hitetlenségében és az istenkáromlásban... Ez a nép bolyong a szétszórásban és messzire kerül otthonától, Jeruzsálemtől, bujdokolva a bizonytalanban és rettegetve a haláltól.”¹⁰⁰

Ha immár végérvényesen bebizonyosodott a felelősségük Krisztus halálában, s szerepük azokban az ördögi gaztettekben, amelyek a keresztény világot időről-időre sújtják, ha az Úr valóban elfordult ettől a néptől, kitagadva egykori választottjait isteni örökségükből, s új szövetséget kötve az emberiséggel, ha a régi és elavult törvényt mára új és korszerű, a lélekbe írott parancsolatok

⁹⁸ Cecil Roth: *A History of the Marranos*, Schocken Books, New York, 1975; Yitzhak Baer: *A History of the Jews in Christian Spain*, II. köt. (*From the Fourteenth Century to the Expulsion*), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1966; Rosemary Radford Ruether: *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury Press, New York, 1974.

⁹⁹ Siete Partidas VII,24,11. A zsidókat a legkülönbözőbb megkülönböztető jelek és ruhadarabok viselésére kötelezte a középkori keresztény Európa. Ezek közé tartozott a sárga (pl. Németországban) vagy vörös (pl. Magyarországon, Dél-Lengyelországban) posztókarika (rodela, rouelle vagy rotella), amelyet a háton vagy a mellen, olykor mindkét helyen hordani kellett. A XIII. századi Franciaországban és Angliában a jellegzetes, középkori festményeken gyakran látható csúcsos kalap (judenhut) tette egyértelművé viselőjének hovatartozását, Bécsben inkább a henger alakú füles sapka (cornutus pileus), Frankfurtban a pomponos sapka, Közép-Európában és Németország nagy részén a fekete gyapjú- vagy posztókalap, Itáliában pedig a sárga kalap jelezte a keresztény világnak a rá leelkedő veszélyt. A zsidó nők legtöbbször kék csikkal ellátott fátyol (oralia vagy orales) viselésére voltak kötelezve.

¹⁰⁰ Robert Grosseteste: *Epistolae* (ed. H. R. Luard), London, 1861. 34.

váltották fel, vajon minek tulajdonítható, hogy a zsidóságot Isten nem törölte el végérvényesen a föld színéről? Miért létezhetett még ez a népség, holott a középkori városokban rendre lezajló gyilkos pogromok, az inkvizíció máglyái, a koncepciós perek, a vérvádak, a rendelkezések, amelyek elemi létmódjukban törekedtek ellehetetleníteni a zsidóságot, a fizikai elkülönítésük, a megkülönböztető – hol a leprásokéval, hol a prostituáltakéval, azaz a társadalom kivetettjeiével megegyező – viselet kötelező jellege, a nagypénteki liturgiának a hűtlen zsidókért (judaicam perfidiam) mondott imáját követő folklorisztikus gyakorlattá vált zsidóverések és kegyetlenkedések, a szent könyvek égetése mind-mind az üdvtörténeti kiteljesedés földi kísérőjelenségeként volt hivatott jelezni, hogy az evilági történelem nem független a szent események láthatatlan folyamatától, hanem – éppen ellenkezőleg – annak részét képezi.

A keresztény teológiai gondolkodás ezt a látszólagos ellentmondást abban a sajátos ambivalenciában kísérli meg feloldani, ami a judaizmus egészére vonatkozó álláspontjára oly jellemző, s amely híven kifejezésre juttatja az Egyház attitűdjét a Zsinagógával szemben. A múlt emléke, amelyben kitörhetetlenül ott van a választott nép, s az Úr szövetségkötése Izrael házával, a feszült várakozásteljes jelen és a végső boldogság reményét, Krisztus visszatérését ígérő jövő hármas dimenziója közötti dinamikus, ám kétségtelenül nyugtalanító kapcsolat egy különös és sokszor csak nagy nehézségek árán tisztázható eszkatológikus látásmódhoz vezetett. Mindenesetre rendkívül jellemző, hovatovább árulkodó, hogy a zsidóság túlélésének és életben maradásának bibliai alapokon nyugvó teóriáját a múlt – jelen – jövő perspektívájában fogalmazza meg és fejt ki a középkori keresztény bölcsélet.

A múltra vonatkozó érv bibliai exempluma a *Genesis könyvének* Káin példázata, ahol a kereszténység tipologikus szövegértelmezésének megfelelően Ábel alakja a kereszténységet, Káin alakja pedig a zsidóságot allegorizálja. Ennek megfelelően a zsidók csupán azért maradtak életben, hogy az őket sújtó büntetés hiánytalanul beteljesedhessék rajtuk, s a gyilkosság miatti vezeklés a bűn és bűnhődés együttesében, a „Vére rajtunk és fiainkon!” (*Máté 27,25*) súlyos felelősségének vállalásában nyerhesse el valódi tartalmát. Az átok öröksége csakis így hathat minden nemzedéken át, egészen az idők végezetéig.¹⁰¹ Noha a teológiai argumentum mögött világosan felsejlik a törvény és kegyelem szembeállításának ténye, hiszen Isten kegyelméből még a bűnös is halál helyett életet kap, s minél nagyobb a bűn, annál nagyobb a kegyelem („amikor elhatalmasodott a bűn, túláradt a kegyelem” – *Rómaiak-*

¹⁰¹ Ezt az érvet alkalmazza – többek között – Petrus Venerabilis (*The Letters of Peter the Venerable* I. – ed. G. Constable –, Cambridge: 1967. 327-330.) és Robert Grosseteste (i.m. 34.).

hoz 5,20), ám minden ilyenfajta antijudaista indíttatású érv legmélyén az a jól kitapintható üdvtörténeti bizonyosság húzódott, amely a zsidóság folyamatos elerőtlenedésének és végső pusztulásának reményéből, hitéből és meggyőződéséből táplálkozott.

A jelen számára szóló érv, amely a zsidó nép tanúskodásának már érintett szerepét helyezi előtérbe, a „Ne pusztítsd el őket Istenem, hogy népem ne feledje!” (*Zsoltárok könyve* 59,12) biblikus textusán nyugszik, s Szent Ágostonra vezethető vissza.¹⁰² A zsidók tanúskodása különösen becses, hiszen az ő esetükben az ellenség pozitív tanúságtételéről van szó, ráadásul olyan önkéntelen tanúskodásról, amely rögtön ellenük fordítható.¹⁰³ A zsidók élő tanúi a megtestesülés misztériumának, a Passiónak és Krisztus feltámadásának, s ezeket a tanúságokat fel lehet használni a pogányokkal szemben is. Másrészt bukásukkal akaratlanul is tanúivá válnak a beteljesedett próféciáknak, annak, hogy Isten szava és akarata szükségyszerűen realizálódik. A zsidóságnak a világban való szétszóródását az isteni gondviselés azzal legitimálja, hogy az ószövetségi nép tanúskodását immár missziós jelentéssel és szereppel ruházza fel, a pogány népek számára a „jó hír” közvetítésének egyik igen fontos eszközévé avatva őket.¹⁰⁴ Ugyancsak Szent Ágostontól ered a zsidók „könyvhordozói” szerepe, mint akik a könyvet pusztán csak megőrzésre kapták, avégett, hogy demonstrálják a kereszténységnek a próféták hitét, és a bizonyítékok súlya alatt minden nép számára egyértelművé tegyék az általuk hirdetett igazság fensőbbiségét és isteni eredetét.¹⁰⁵ Szent Bernát egyenesen „élő betűk”-nek nevezi a zsidóságot, akik folyamatosan megjelenítik a Passiót,¹⁰⁶ s mintha ez a gondolat hatott volna inspirálólag Petrus Blesensisre, akiben minden bizonnyal az antropológiai arckarakterológia egyik előfutárát köszönhetjük, midőn így ír: „nemcsak az írásaikból olvashatjuk ki Krisztus Passióját, hanem az arcukból is.”¹⁰⁷

¹⁰² Lásd Augustinus: *De civitate Dei*, XVIII,46. MPL 41. 608-609; *Enarrationes in Psalmos*. MPL 36. 569.

¹⁰³ Thomas de Chobham: *Summa confessorum* (ed. F. Broomfield), Éditions Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1968. 434.

¹⁰⁴ I. Petrus Damiani: *Epistola II*,13. MPL 144. 284-285; S. Bruno Astensis Signiensis episcopus: *Expositio in Psalmos*, 58. MPL 164. 909-910; Remigius Monarchus S. Germani Antissiodorensis: *Enarrationes in Psalmos*, 58. MPL 131. 439.

¹⁰⁵ Ehhez csatlakozik – egyebek mellett – Petrus Blesensis (*Contra perfidiam Iudeorum*. MPL 207. 825), valamint Robert Grosseteste: i.m. 35.

¹⁰⁶ Clairvaux-i Szent Bernát: *Epistola* 363. In. *Sancti Bernardi Opera* (ed. J. Leclercq - H. Rochais), VIII. Roma, 1977. 316.

¹⁰⁷ Petrus Blesensis: *Contra perfidiam Iudeorum*. MPL 207. 825.

Az irodalomtörténész számára minden bizonnyal nemes és egyúttal nagy minuciózítást igénylő feladat azoknak a forrásoknak a nyomára bukkanni, amelyeket Geoffrey Chaucer használhatott fel a XIV. század második felének nagy panorámájában, a *Canterbury mesék* c. művében. Ámde abban bizonyosak lehetünk, hogy *A zárdafőnöknő meséjének* történetéhez¹⁰⁸ Chaucer nemcsak írott, hanem az orális hagyomány részét képező mendemondák egész sorából válogathatott kedvére, s olvasói épülésére. A történet azt meséli el, hogy egy ázsiai városkában, ahol a keresztény lakosság mellett uzsorászkodó zsidók egy csoportja is élt, egy keresztény kisgyermeknek, aki jártában-keltében az *Alma Redemptorist* énekelgette, a hitvány zsidók a szívükben lakozó Sátán felbujtására miként veszik a véré, és hajítják be testét a pócegödörbe. Chaucer regiszteráriája a középkori zsidóellenes érvek majd' mindegyikét tartalmazza, s az író remek költői és dramaturgiai érzékének hála ezek arányosan, mintegy egymással harmonizálva az esztétikum érzéki szférájába ragadják a befogadót.¹⁰⁹

A fenti, akár populárisnak is nevezhető előítéletes vélekedések, hazugságotoposzok megalapozásából azonban – mint azt láthattuk – nem elhanyagolható mértékben vette ki részét a középkori teológiai gondolkodás, amely a masszív zsidóellenességet – ha a helyzet úgy kívánta – újabb és újabb kognitív munícióval látta el. A népek közötti bolyongásra kárhoztatott zsidó, a gyilkosságot elkövető, s nyugtot sosem lelő Káin-nép örök vándorlásának középkori eredetű motívuma azokban a legendákban bukkan föl először, amelyek tudni vélik, hogy Krisztus keresztre feszítésének egy tanúja, aki maga is gyalázta Krisztust, most békétlenül járja a vidéket, s várja Jézus visszatérését.¹¹⁰ Káin személye és története a középkori keresztény exegézisben a bűnös zsidóságnak vált az előképévé, amely nép – Káinhoz hasonlóan – a gyilkosság elkövetése után Istentől elátkozva hazátlanná lett, elveszítette földjét, országát, nyelvét és törvényét, s a népek undorral és megvetéssel fordultak el az isteni szégyenbélyeget viselő, minden országból száműzött, földönfutóvá lett sehonnaitól.

Az univerzálistá vált kereszténység a zsidóságot univerzális ellenségévé tette.

¹⁰⁸ Az említett mese (*The Prioresses Tale*) hiányzik a magyar kiadásból, amely a teljesség látszatát keltve nem jelöli ennek hiányát. vö. G. Chaucer: *Canterbury mesék*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1961.

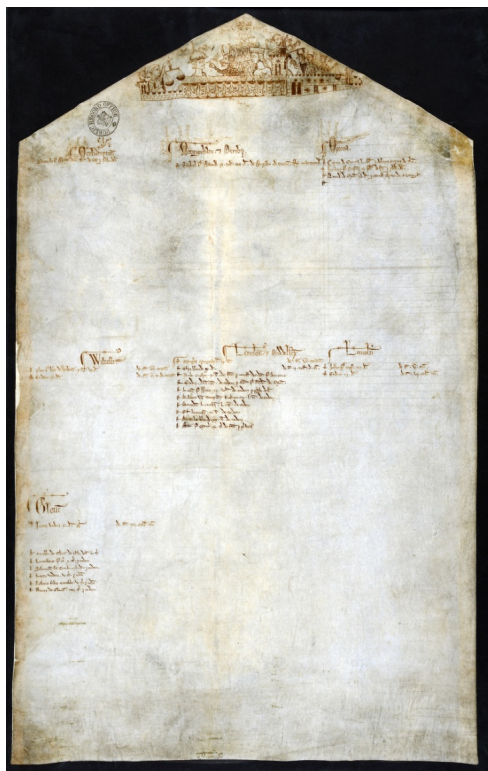
¹⁰⁹ <http://english.fsu.edu/canterbury/prioress.html> - The Prioress's Tale)

¹¹⁰ Yvonne Glikson: „Wandering Jew”, In. *Encyclopaedia Judaica*, 16. Jerusalem: 1971. 259-263.

KÉPMELLÉKLET



1. kép: Theophilus legendája, 1260 k. Lambeth Apocalypse (Lambeth Palace Library, London).
Érdemes megfigyelni a zsidó szereplő küllemét, orrát, s a jellegzetes megkülönböztető viseletet, az ún. Judenhutot, azaz a csúcsos kalapot.



2-3. kép: Tallage Ron, London, Public Record Office, Isaac of Norwich, Drowning, 1223



4. kép: Essex Forest Eyre roll, The National Archives, E32, 12, rot. 3d.



5. kép: Battisterio degli Ariani, Ravenna, VI. sz.



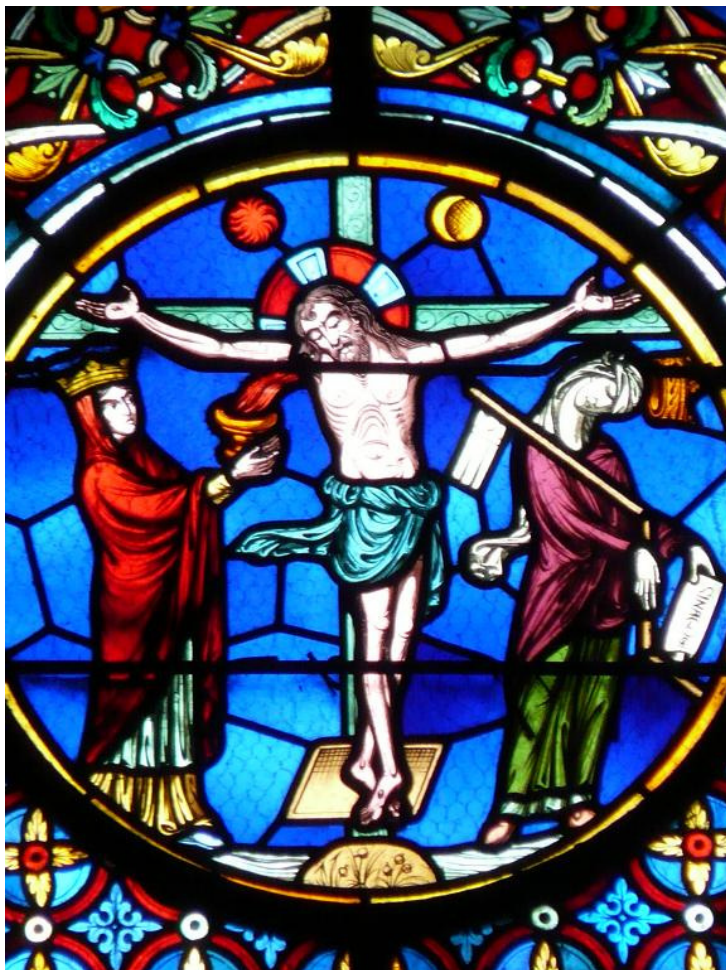
6. kép: II. Jusztinianusz solidusa, 705.





7-9. kép Népszerű Jézus-ábrázolások





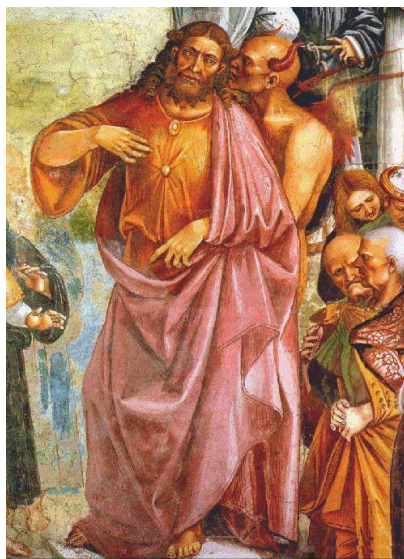
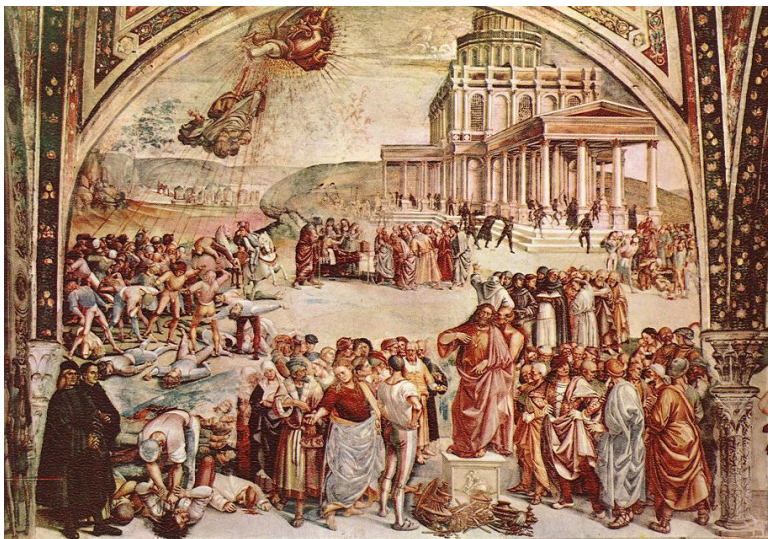
10-12. kép: Synagoga és Ecclesia; Strasbourgi katedrális, 1230 körül;
Misekönyv a genti Szent-Péter apátságból, XIII. század, Musée de la Bylocke;
Saint-Étienne katedrális, XIII. sz. Bourges, XIII.



13-14. kép: Keresztény kultikus tárgyak birtoklásával vádolt zsidók kivégzése, Dresdner Sachsenspiegel, 1295 körül; Zsidó kútmérgezők lemészárolása, Engelhart von Haselbach illusztrációja Egar krónikájához, 1571 után.



15-16. kép: A rituális gyilkosság vádjának ábrázolása: Norwich-i Vilmos és Trentói Simon.



17-18. kép: Luca Signorelli: Az Antikrisztus prédikációja, 1501.,
Cappella di San Brizio, Orvieto

„A KÖZÖTTÜNK ÉLŐ GOJOK”: AZ „IDEGEN” FOGALMA A KÖZÉPKORI ZSIDÓ-KERESZTÉNY VISZONY TÜKRÉBEN

BALÁZS GÁBOR ÉS KISS ANDRÁS

Miután a kereszténység a Római Birodalom államvallása lett, és néhány évszázad alatt meghódította szinte egész Európát, érthetően általánossá vált, hogy az európai keresztények a nem-keresztény csoportokat tekintették a *par excellence* idegennek. A tolerancia, majd a pluralizmus, illetve a multikulturalizmus eszméinek elterjedéséig és politikai ideállá válásáig a különbözőség többnyire egyben ellenségességet is jelentett. A gondolat, hogy a másságot és az idegenséget értékként kell tisztelni, valószínűleg teljes értetlenséget váltott volna ki az emberiség nagy részéből a 20. század második fele előtt.

Jelen írásunkban az idegen helyzetének egy az európai keresztény kultúrkörben ritkábban vizsgált, másik aspektusára fogjuk fókuszálni, és azt elemezzük populáris-történelmi és polemikus források alapján, hogy a középkori askenázi (nyugat európai) és szefárd (dél európai és észak afrikai) zsidó közösség hogyan látta a keresztény többséget, azaz azokat, akik a saját szempontjukból idegenek voltak.¹

A NEM-ZSIDÓK STÁTUSZA A ZSIDÓ HAGYOMÁNYBAN

A zsidó hagyomány a nem-zsidókhoz való komplex viszonyáról már sok bemutató és elemző mű született,² ezek következtetéseit nem áll módunkban jelen tanulmányunk szűkre szabott keretei között behatóan ismertetni, de írásunk tárgya ezt nem is teszi szükségessé. Számunkra elegendő annak le-
szögezése, hogy a középkori zsidók által ismert klasszikus zsidó források egy

¹ A vallási exkluzivizmus elterjedtségéről és belső logikájáról lásd az alábbi összefoglalót: Sagi, Avi: *Etgár háshivá lámászoret* [A hagyományhoz való visszatérés kihívása, héberül]. Hartmann Institute, Bar-Ilan Egyetem, Tel Aviv, 2003. 338-344.

² A rabbinikus irodalomhoz lásd például az egyik legújabb írást: Labendz, Jenny R: *Socratic Torah: Non-Jews in Rabbinic Intellectual Culture*. Oxford University Press, Oxford, 2013. valamint a kérdés történelmi aspektusához az alábbi klasszikusnak számító művet: Katz, Jacob: *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. Oxford University Press, London, 1961.

határozottan ambivalens viszonyt örökítettek tovább e közösségekre.³ A középkori zsidóság számára a legnagyobb tekintéllyel bíró hagyományos források a héber Szentírás és a rabbinikus irodalom első korszakának nagy gyűjteménye, a Talmud voltak. A héber Szentírásban találhatunk példát a bizonyos népek és vallásaik totális elpusztítására adott parancsra,⁴ nem-zsidók gazdasági diszkriminációjára,⁵ de az emberi élet származástól független, egyetemes védelmére⁶ és az Izrael népe körében letelepedett és velük együtt élő idege- nek szeretetére és gazdasági segítésére buzdító parancsokra is.⁷

A Talmud korának rabbinikus forrásaiból sem könnyebb meghatározni, hogy mi lehetett akár csak a talmudi korban elfogadott általános attitűd a nem-zsidók felé. Egyes források alapján azt is gondolhatnánk, hogy voltak olyan rabbik is az i.sz. 2-3. században, akik szerint a zsidók és a nem-zsidók külön jogi és/vagy metafizikai kategóriába tartoznak.⁸ Mások olyan kijelentésekkel hozták kínos helyzetbe a későbbi korok értelmezőit, mint „a nem-zsidók közül meg a megfelelőeket [kóser] is öld meg”.⁹ Megint mások viszont olyan kijelentéseket tettek, mint „Egy nem zsidó, aki megtartja a Tórát, olyan

³ A középkori filozófiai forrásokban meglévő antagonisztikus ellentétekről lásd pl.: Kellner, Menachem: *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Littman Library: Oxford, 2006. 216-264.

⁴ Például a hét kánaáni nép kiirtása: 5Móz 7:1-5 és 20:16-18, Ámálék népének kiirtása: 5Móz 25:19, illetve az az eset, amikor Mózes felháborodik azon, hogy Izrael fiai megkímélték a midjáni nőket és gyerekeket: 4Móz 31:14-18.

⁵ Lásd például a kölcsönre vonatkozó törvényeket: 5Móz 23:20-21.

⁶ 1Móz 9:5-6. Lásd még: Donaldson, Terence L.: *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*. Baylor University Press, Waco (TX), 2007.

⁷ Lásd pl.: 3Móz 19:10 és 23:22; 5Móz 10:19.

⁸ A konkrét rabbinikus forrásról és annak különböző lehetséges interpretációiról lásd: Sagi, Avi: *Jáhádut: bën dát lemuszár* [Zsidóság: vallás és erkölcs között, héberül], Szifriját Hillel ben Chájim, Hákibuc Hámeuchád: Tel-Aviv, 1998. 163-181. Noha írásunknak nem tárgya a korai kereszténység viszonya nem-zsidókhoz, érdemes megjegyezni, hogy Jézus, aki a rabbinikus korban élt, kora szellemi közhangulatával összhangban, korántsem az egyetemes szeretet jegyében, hanem legalábbis meglehetősen ambivalensen viszonyult a nem-zsidókhoz. A segítséget kérő kánaáni asszony gyermekét például csak azután volt hajlandó meggyógyítani, hogy a gyermeke életéért könyörgő anyja elfogadta Jézus korántsem hízélgő példáját, amelyben a nem-zsidókat kutyaéhoz hasonlította. (Máté 15:22-28)

⁹ *Mechiltá, Besálách* 81. A hagyományos értelmezők egyetértének abban, hogy ez a kijelentés csak háború idejére vonatkozott. A hasonló talmudi források értelmezéséhez lásd a némileg apologetikus hangnemű, de tényszerűen többnyire megalapozottnak tekinthető magyar nyelvű tanulmányt: Blau, Lajos: *A Talmudról*, Budapest, 1920. (Reprint: 2006). 95-119.

értékes, mint a főpap”,¹⁰ vagy „aki becsap egy nem zsidót, olyan mintha Istent csapná be”.¹¹

Ezekkel a szinte önkényesen kiragadott, egymásnak szélsőségesen ellentmondó példákkal csak azt kívántuk érzékeltetni, hogy nem tartjuk sikerrel kecsegtetőnek az olyan próbálkozásokat, amelyek azt tűzik ki céljuknak, hogy általánosságban meghatározzák a zsidó hagyomány egyes nagy korszakainak szemléletét olyan típusú kérdésekben, mint például a nem-zsidókkal kapcsolatos attitűd. Írásunk ennek megfelelően sokkal szerényebb célt tűz ki: pusztán azt kívánjuk bemutatni, hogy a középkori zsidóság szemléletében a keresztények, mint idegenek jelentek meg, és a hozzájuk való viszony korántsem volt mentes az ambivalenciától.

A ZSIDÓ-KERESZTÉNY VITA EREDETE ÉS OKAI

Napjainkban szinte illetlenséggé vált egy másik vallás teológiai meggyőződéseit kritizálni, ám ez az intellektuális tevékenység meglehetősen hétköznapi volt a középkori bölcselek körében. Nemcsak a keresztények illeték kemény kritikával a zsidók hittételeit, hanem a zsidók is megfogalmazták – és sokszor a legkevésbé sem udvarias vagy tárgyilagos formában – a maguk fenntartásait a keresztények hitével kapcsolatban. A felvilágosodás korszaka után a keresztény és a zsidó közösség között soha nem látott közeledés indult meg, így érthetően a tudományos érdeklődés középpontjába került a két vallás viszonyának – és így hitvitáinak – történelmi aspektusa.

Daniel Lasker egy 2011-ben írott tanulmányában elemzi, hogy mennyire tartható a zsidó-keresztény hitvitákkal kapcsolatban hagyományosnak tekinthető, azaz a 19. században kialakult és a 20. század utolsó évtizedeig domináló narratíva, amely szerint a keresztény vallás zsidó kritikája kizárólag a zsidók megtérítésére törekvő misszióra adott reakció volt. Ezek szerint, ha a keresztények nem kényszerítették volna a zsidókat a hitvitákban való részvételre, és nem próbálták volna őket keresztény hitre téríteni, akkor a zsidóknak eszüik ágában sem lett volna kritikát megfogalmazni a keresztény hittel szemben.¹² Ezt az álláspontot képviseli Jeremy Cohen, Ora Limor, Israel Jacob Yuval és korai írásaiban David Berger, akik szerint a hitvitákat

¹⁰ Szifrá 13:13

¹¹ *Babilóniai Talmud*, Chágigá 5a. A korai rabbinikus időszakban létező univerzalista tendenciáról lásd: Hirschman, Menachem: *Torá lechol báé háolám* [Tóra minden embernek, héberül]. Hákibutz Hámeuchád, Tel-Aviv, 1999.

¹² Lasker, Daniel J.: *The Jewish Critique of Christianity: In Search of a New Narrative*. In: *Studies in Christian-Jewish Relations*, 2011. 6. köt. 1. sz. 2.

mindig a keresztények erőltették rá a zsidókra,¹³ akiknek külső fenyegetés hiányában nem lett volna belső indíttatásuk megcáfolni a keresztény hitelveket.¹⁴ Korábban maga Lasker is azon a véleményen volt, hogy a keresztény nyomás intenzitása egyenes arányban volt a keletkező zsidó vitairódlom mennyiségével.¹⁵ Haim Hillel Ben-Sasson egy teljes fejezetet szentel ennek a témának „*A vallási gyűlölködés hatása a zsidókra*” címmel,¹⁶ Paul Johnson pedig a középkori judaizmust valamifajta véd- és dacszövetséggként határozza meg mindenfajta külső veszély, többek között a zsidó vallást elnyomni, szélsőséges esetben megsemmisíteni törekvő kereszténység ellen.¹⁷ Lasker 2011-es tanulmánya szerint ez a szemlélet azért kényelmes, mert támogatja azt a hagyományos zsidó énképet, hogy a zsidók provokáció hiányában toleránsak más vallásokkal szemben, másrészt a keresztény erőszak passzív áldozatai. A „mai zsidó apologéták” számára kényelmetlen az a gondolat, hogy elődeik hittérítési fenyegetés nélkül is folytathattak offenzív polémiai a kereszténységgel szemben.¹⁸ Ma viszont, amikor egy olyan „posztpolémikus” korszakban élünk, amelyben a hitvitát nagyrészt a párbeszéd váltotta fel, és a nehéz kérdésekről is könnyebb érzelmektől kevésbé áthatott, intellektuális szempontból mélyebb dialógust folytatni, megkérdőjelezhetjük ezt a hagyományos narratívát egy történelmileg pontosabb leírás érdekében.¹⁹

¹³ Yuval, Israel J. – Limor, Ora: *Skepticism and Conversion: Jews, Christians and Doubters in Sefer ha-Nizzahon*. In: Couder, Allison P. és Shoulson, Jeffrey S. (Szerk.): *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe, 159-180*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004. 160.

¹⁴ Berger, David (szerk.): *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979. 7. Cohen, Jeremy: *Medieval Jews on Christianity: Polemical Strategies and Theological Defense*. In: Fisher Eugene J. (Szerk.): *Interwoven Destinies: Jews and Christians through the Ages, 77-89*. New York, Paulist Press, 1993. 78., 80.

¹⁵ Lasker, Daniel J.: *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*. Oxford / Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 1977. (reprint: 2007). 1-2. Lasker 2011. 3.

¹⁶ Ben-Sasson, Haim Hillel (Szerk.): *A History of the Jewish People*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1976. 403-420.

¹⁷ Johnson, Paul: *A zsidók története*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2011. 243.

¹⁸ Lasker 2011. 4.

¹⁹ Yuval, Israel J.: *Two Nations in Your Womb – Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 2006. 21. Sz. n.: *Are Jews and Christians Living in a Post-Polemical World? Toward a Comparison of Medieval and Modern Christian-Jewish Encounters: 2011 Corcoran Chair Conference March 28-29, 2011*. Boston College. Center for Christian-Jewish Learning, 2011. 1. Lasker 2011. 4.

Tanulmányában Lasker számos érvet hoz fel arra, hogy a kereszténység zsidó kritikájához miért nincs feltétlenül szükség térítési nyomásra. Egyrészt megemlíti, hogy a kereszténység első módszeres zsidó kritikái iszlám területen íródtak a 9. században, és a keresztényellenes zsidó irodalom egyik központja Andalúziában volt, ahol bár viszonylag nagy számban voltak jelen keresztények, aligha beszélhetünk szervezett zsidómisszióról.²⁰ A keresztény Európában élő zsidók számára ezek az iszlám területeken keletkezett művek szolgálhattak modellként, amikor vitairatokat kezdtek fogalmazni.²¹ További érvként szolgálhat az is, hogy a 17-18. századi Itália gettóiban missziós tevékenység nélkül is virágzott a keresztényellenes polémia.²² Harmadszor, egyre több okunk van azt feltételezni, hogy a keresztény térítési tevékenység korántsem volt olyan erőteljes, mint azt korábban gondoltuk. Berger szerint például a 13. század előtt a keresztény hitvitázók már csak azért sem írhattak offenzívából, mert a főpapságot nem érdekelte kifejezetten a zsidók megtérítése,²³ ugyanakkor egy „büszke és öntudatos zsidó közösség őszinte és energikus kihívásával” találták szembe magukat,²⁴ tehát nem a zsidók, hanem éppen ellenkezőleg, a keresztények voltak védekező pozícióban. 1976-ban megjelent könyvében – önmagának ellentmondva – megfogalmazta azt az állítást is, hogy a zsidók csak a keresztény polémia miatt írtak kritikus műveket, de ugyanakkor azt kijelentette, hogy a keresztények a zsidó teológiai támadások miatt kényszerültek védekezni: „hitelvi kérdésekben általában a zsidó oldal lépett fel támadólag”.²⁵ Negyedszer, a középkori héber vitairatok sértő, sokszor vulgáris keresztényellenes nyelvezetével kapcsolatban megállapítható, hogy az nincs összefüggésben a keresztény zsidóellenesség mértékével, mert ugyanúgy megjelennek durva kirohanások muszlim területeken, mint tárgyilagos hangvételű kritikák súlyos keresztény zsidóüldözés közepette.²⁶ Mivel a sértő nyelvezet a középkori héber szókincs szerves része és a zsidó irodalmi művek közös jellemzője,²⁷ ezért semleges kontextusban is megtalálható, például

²⁰ Lasker 2011. 5.

²¹ Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, xix.

²² Lasker 2011. 5.

²³ Berger, David: Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages. In: *The American Historical Review*, 1996. 91. köt. 3. sz., 576-591. 591; Lasker 2011. 5.

²⁴ Berger: *Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages*, 579.

²⁵ Berger 1979. 13. Lásd a 14. lábjegyzetet.

²⁶ Lasker 2011. 6.

²⁷ Sapir Abulafia, Anna: *Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade*. In: Edbury, Peter W. (Szerk.): *Crusade and Settlement. Papers*

imákban, üzleti dokumentumokban és hétköznapiabb problémákkal foglalkozó responzumokban.²⁸

Amennyiben konkrét teológiai kérdéseket vizsgálunk, láthatjuk, hogy például a Szentháromság és az eredendő bűn tanaival, valamint a Tóra érvényességének és a zsidók kollektív megváltásának megkérdőjelezésével a kereszténység egyrészt önmagában állandó teológiai kihívást jelentett, másrészt zsidó szemmel nézve a judaizmustól elidegeníthetetlen tételeket igényelt magának: az Izrael nevet, Izrael Istenét, a pátriárkákat, a héber Bibliát, az Izraelnek tett ígéretek és a messiás fogalmát. Az a zsidó, aki szembetalálkozott ezekkel a hitelvekkel, természetesen sértőnek és megcáfolandónak tartotta azokat – különösen, ha iszlám uralom alatt álló területeken élt –, hiszen legalábbis az egystenhit kérdésében a muszlim teológia inkább összhangban volt a judaizmussal, és annak szentségeit sem próbálta meg kisajátítani. Lasker továbbá felhívja a figyelmet, hogy az első keresztényellenes polémiákat nem elsősorban vallásjogi kérdésekkel foglalkozó rabbik, hanem racionalista filozófus-teológusok írták: Dávid al-Muqammis, Szádja Gáon és a karaita Jákob al-Qirqiszáni. Ők voltak az első zsidók, akik filozófiai kifejezésekkel beszéltek Isten egységről, és nem csak a kereszténységet igyekeztek megcáfolni, hanem minden más, számukra elfogadhatatlan teológiai elképzelést, például a gnosztikus dualizmust vagy az iszlám doktrínákat.²⁹

Ugyanakkor a régi narratíva teljesen tévesnek sem tekinthető, mert – helytől és korszaktól függően – felfedezhető összefüggés a keresztény nyomás és a zsidó reakció mértéke között, például a 13. századi észak-Európában és a 14-15. századi Ibériában a nyilvános disputák, a vérvádak, a szentséggyalázási vádak, az áttérések és a pogromok hatására. Természetesen kényelmes lenne egy egyszerűbb, monolitikusabb kép, egy „mindenség elmélete” a keresztényellenes zsidó polémiákkal kapcsolatban, de úgy tűnik, nincs mindent átfogó, egységes magyarázat, és a helyzet sokkal összetettebbnek látszik: a polémia nyelvezete, sőt egyáltalán a léte a szerző személyétől és az aktuális közönség igényeitől is függ, nem csak a külső fenyegetéstől. A Lasker által

read at the first Convergence of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail, 66-72. Cardiff, University College Cardiff Press, 1985. 67. Sapir Abulafia, Anna: *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*. London / New York, Routledge, 1995. 70-71. Chazan, Robert: *Reassessing Jewish life in Medieval Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. 220.

²⁸ Marcus, Ivan G.: *A Jewish-Christian Symbiosis: The Culture of Early Ashkenaz*. In: Biale, David (Szerk.): *Cultures of the Jews: A New History*, 449-518. New York, Schocken Books, 2002. 470; Chazan, Robert: *European Jewry and the First Crusade*. Berkeley, University of California Press, 1987. 33-34; Lasker 2011. 6.

²⁹ Lasker 2011. 7-8.

felvázolt új narratíva szerint, természetesen voltak olyan szerzők, akiknek a célja az volt, hogy meggyőzzék a zsidókat, hogy ne hagyják el atyáik hitét a nyílt keresztény missziós tevékenység hatására, de „biztosnak látszik, hogy a középkori zsidók nem kizárólag az észlelt keresztény fenyegetésre reagálva cáfolták a kereszténységet”, hanem voltak olyanok is, akik számára a kereszténység kritikája a judaizmus racionális kifejtésének eszköze volt, mások pedig a zsidó identitás definiálására és a két vallás közötti határvonal meghúzására használták fel a kereszténység kritikáját. A régi narratíva így nem általános érvényű, hanem csak egy magyarázat a több közül.³⁰

A ZSIDÓ MESSIÁSVÁRÁS KÉT ARCA

A vallástörténeti irodalomban elfogadott a tömeg és az elit vallásos világnézetének megkülönböztetése, amelyek között a szakadék bizonyos korokban különösen mélyé válhat. A középkori zsidóság világában a filozófiai-teológiai írások általában csak egy szűk, nagyon jól képzett elit érdeklődésére tarthatnak számot, és a tömegek vallásos szemléletére sokkal nagyobb hatással voltak a zsinagógákban előszóban elmondott szentírási és rabbinikus források értelmezései, valamint a nagy népszerűségnek örvendő vallási himnuszok.³¹ Ezek a szövegek teológiai és világnézeti szempontokon alapultak, de az elvont eszméket konkrét és többé-kevésbé közérthető formában fogalmazták meg. Ha tehát az iránt érdeklődünk, hogy milyen vallási eszmevilágban éltek a középkor zsidó közösségeinek hatalmas többségét alkotó vallási vezetők, azaz a filozófiai irodalomban sokszor járatlan, vagy azzal kifejezetten ellenséges rabbik, hitszónokok és vallásihymusz-szerzők, valamint az őket hallgató tömegek, akkor a „populáris” forrásokat és nem a filozófiai értekezéseket kell elsősorban megvizsgálni.

Lasker új narratívájának egy részét úgy fogalmazhatjuk át, hogy az agresszió – legalábbis annak verbális, ideológiai formája – nemcsak a többségtől irányulhat a kisebbség felé, hanem ez fordítva is lehetséges. Ez összhangban áll Israel Jacob Yuval Magyarországon alig ismert tipológiai felosztásával, amely a középkori zsidóság két szoterológiai tendenciáját, a bosszúálló és a megtérítő Messiást különböztette meg. Yuval azt a tendenciát nevezte a „bosszúálló Messiás” elméletének, mely a Messiás eljövételének fő jellemző-

³⁰ Lasker 2011. 9.

³¹ A zsidó népi vallásosság számos megnyilvánulásáról lásd a következő klasszikus művet, Moshe Idel modern előszavával: Trachtenberg, Joshua: *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.

jét abban látta, hogy a Megváltó majd történelmi igazságot szolgáltat az üldözött zsidó közösségeknek és elpusztítja az ellenük vétkező nem-zsidó népeket.³² Ezt a jövőbeli pusztítást gyakran totálisnak képzelték, azaz a messiási víziók egy része a nem-zsidó népek teljes kipusztulását jósolta. A középkori zsidók gyakran azt tapasztalták, hogy a keresztények – legalább is bizonyos időszakokban, mint például az első keresztes háború idején – a zsidó közösségek totális elpusztítására törekednek, így a bibliai *lex talionis* elv alapján igazságosnak tűnhetett számukra, hogy a nem-zsidókra is hasonló sors várjon az idők végezetén. Nem meglepő tehát, hogy ez az értelmezői irányvonal elsősorban a keresztes háborúk által érintett német-francia zsidóság körében volt népszerű.

A Yuval említette másik megváltáselmélet szerint – amely főleg az Ibériai-félszigeten élő szefárd zsidókra volt jellemző – a Messiás csak a gonoszokat pusztítja el a nem-zsidók közül, és a többiek majd felismerik a zsidó vallás igazságát, és áttérnek a zsidó vallásra.³³ Yuval azt is leszögezi, hogy szó sincs róla, hogy ezek a tendenciák kizárólagosak lettek volna a két földrajzi területen élő zsidók körében. Az askenázi zsidók között is voltak, akik azt feltételezték, hogy a megváltás második stádiumában a nagy pusztító háború után megmaradt nem-zsidók megtérnek, és felveszik a zsidó vallást. Az általános tendencia jellemzéseként azonban igaznak tartja a kétfajta irányzat megkülönböztetését.³⁴

A szefárd zsidókra inkább jellemző „betérítő megváltás” elmélete sokkal kevésbé hangsúlyozta a bosszúállás motívumát. Bár a szefárd irodalom e tárgyra vonatkozó részében is jelentős szerepe volt a messiás katonai győzelmeinek, e csatákat azonban kisebb jelentőségű eseményeknek tartották, mint az askenázi országokban élő szerzők. A szefárd szerzőknél az a megváltás korában bekövetkező igazán jelentős fejlemény, hogy a zsidók teológiai

³² E szemlélet alátámasztására Yuval többek között a 13. századi német tartományok egyikében keletkezett *Széfer Nicáchon Jásán* [A győzelem régi könyve] című könyvből a következő idézetet hozza: „Ez a megváltás azonban minden népek, az őket felügyelő angyalok, valamint az isteneik lerombolásával, megsemmisítésével, megölésével és kiirtásával jár majd. [...] Isten elpusztítja majd az összes nemzetet Izrael kivételével” (§242, Yuval 2006. 93. A fordítás forrása: Berger 1979. 227.).

³³ A megtérítő messiás szemléletét bemutató idézetek közül Yuval az ugyanebből a korból származó, de a szefárd területen írt *Milchemet micvá* [Tóra által előírt háború] című polemikus könyvből hozott idézetet választotta: „Az idők végezetén nagy csodák lesznek, amikor naggyá tesz bennünket, amikor minden nép megtér a mi hitünkhöz és elismerik, hogy atyáink hazugságokban hittek [...] Minden nép megtér majd a tiszteletreméltó Istenben való hithez, amikor meglátják majd a nagy csodákat, amelyekkel Isten megszabadít bennünket ebből a száműzetésből” (Yuval 2006. 111.).

³⁴ Yuval 2006. 94-95.

győzelmet aratnak, és a nem-zsidók a valóban meggyőződnek róla, hogy kezdettől fogva a zsidó vallás volt az igaz tanítás.³⁵

Yuval magyarázata szerint a két eltérő tendencia azért alakult ki, mert a különböző területeken élő zsidók a korábbi zsidó irodalmi hagyomány más-más irányvonalát követték. A szefárd zsidók számára a babilóniai zsidóság szellemi öröksége volt a mértékadó, ahol a zsidók sokkal kevesebbet szenvedtek, mint a Római Birodalom és a későbbi keresztény országok területén élő közösségek.³⁶ A babilóniai hagyomány kevésbé volt „bosszúra szomjúhozó”, mint a római majd a bizánci katonák támadásait megsínylő ókori Júdeában élő zsidóság irodalma.³⁷

Mint említettük, Yuval hangsúlyozza, hogy a szefárd forrásokban is megjelenik a harcos Messiás. Rabbi Ábrahám bár Chijá a 12. századi Barcelonában írt *Higájon hánefes háácuvá* (A szomorú lélek gondolatai) című művében ezt olvashatjuk: „Isten elpusztítja az összes gonosz népet, nem marad belőlük semmi. [...] A világ népeinek többsége teljesen kipusztul, nem fog senki megmaradni, csak az Örökkévalót félők népe köréből, és a népek köréből azok, akik hisznek az Ő Tórájában és zsidó vallásra térnek át”.³⁸ Noha ebben a forrásban egyértelműen megjelenik a nem-zsidók szinte totális pusztulásának képe, de ugyanakkor az is világossá válik, hogy a messiási hadjárat nem kollektív bosszú a nem-zsidókon a múltbeli bűneik miatt, hanem sokkal inkább része a megváltás korára eleve jellemző végső megtisztulásnak. E korban a gonoszok elpusztítása szükségszerű ugyan, de ennek oka a gonoszságuk, és nem az, hogy nem-zsidó származásúak. Rabbi Ábrahám szerint tehát, Izrael népéből is csak a Tóra törvényeihez szigorúan ragaszkodók fogják túlélni a Messiás eljövetelét, viszont a nem-zsidók közül szintén megmaradhatnak azok, akik jó útra térnek, és felismerik a zsidó vallás igazságát. A nem askenázi világban a Messiás nem-zsidók ellen vívott harca tehát a Gonosz evilági jelen-

³⁵ Kritikusai szerint Yuval distinkciója a két terület ellentétes tendenciái között túl éles, és a valóságban mind az askenázi, mind a szefárd zsidók körében sokkal jobban keveredett ez a két ideológiai irányvonal.

³⁶ Lasker azt is hangsúlyozza, hogy a filozófiára sokszor sokkal nyitottabb szefárd zsidók intellektuálisan megalapozottabb, filozófiai szintű hitvitát folytattak, míg az askenázi polémia populárisabb és gyakran vulgáris volt (Lasker, Daniel: *Joseph Ben Nathan's Sefer Yosef Ha-Mekanné and the Medieval Jewish Critique of Christianity*. In: Baumgarten, Elisheva – Galinsky, Judah D. (Szerk.): *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, 113-122. New York, Palgrave Macmillan, 2015. 118.).

³⁷ Yuval szerint az ókori Júdea területén keletkezett rabbinikus magyarázatokban csak szórványosan fordult elő a bosszúálló, a megölt zsidó mártírok véret az ellenségen utolsó cseppig számon kérő Messiás alakja, mely a középkori askenázi liturgikus költészetben központi elemmé vált (Yuval 2006. 96-100.).

³⁸ Yuval 2006. 111.

léte elleni szelektív harc, amelynek folyamán csak azokat kell megsemmisíteni, akik akadályozzák a megváltási folyamatot. A többiek azonban – a nem-zsidók között is jelenlévő jók – megtérésükön keresztül maguk is részeseseivé válhatnak a megtisztulást hozó megváltási folyamatnak. Ez a hagyomány tehát azt sugallja, hogy a megváltás legfőbb jellemzője nem a bosszú, hanem a más vallások eddig tévelygő híveinek megtérése lesz.³⁹

Intellektuális szempontból érdekes mozzanat, hogy ebben a kérdésben a szefárd zsidóság, tudatosan vagy sem, de Augustinus zsidókhoz kapcsolódó teológiájának inverzét fogalmazza meg. A középkori kereszténység zsidókról alkotott képét meghatározta Augustinus elmélete, amelyben a kereszténység győzelmének és igazságának bizonyítéka a zsidók megalázott és alárendelt történelmi státusza volt.⁴⁰ A szefárd megváltási elmélet szerint a Messiás utáni világban a helyzet megfordul, és a nem-zsidóknak nem az elpusztulása, hanem a zsidó vallásra történő áttérése válik a zsidó vallás igazságának bizonyítékává.⁴¹

Yuval szerint a keresztény és a muszlim országokban élő zsidók felfogásának oka volt egy további alapvető szemléletbeli különbség is: a szefárd zsidók a kereszténységben elsősorban vallási és nem politikai entitást láttak, ezért a zsidóság győzelmét is jobban szimbolizálta számukra a vallási megtérés, mint a politikai, katonai pusztítás. Az askenázi hagyomány ezzel szemben a bibliai ellenség őstípusát, Ézsaut avagy más néven Edomot, a Római Birodalommal azonosította. A 10. században Nagy Ottó császársága alatt kialakult politikai ideológia a római-germán birodalmi „kontinuitáselmélet” volt, amely a Római Birodalom egyenes folytatásaként kívánta láttatni a Német-római Császárságot, attól függetlenül, hogy a 394 előtti Római Birodalom és a belőle származó keresztény országok vallása különbözött. A német tartományokban élő zsidók a keresztények önértelmezésén keresztül is igazolva látták a saját felfogásukat, miszerint ők a bibliai Edomtól eredeztetett római-keresztény iga alatt élnek.⁴² Mivel a kereszténység hatalmának megnyilvánulása az askenázi értelmelési rendszerben elsősorban politikai volt, így a birodalom bukásának

³⁹ Yuval 2006. 113–114.

⁴⁰ A zsidókra vonatkozó keresztény teológiai nézetekről lásd az alábbi gyűjteményt: Marcus, Jacob Rader – Saperstein, Marc (Szerk.): *The Jews in Christian Europe: A Source Book, 315-1791*, Hebrew Union College Press / University of Pittsburgh Press, Jeruzsálem / Pittsburgh (PA) 2015. (Az Augustinusra vonatkozó rész: 30-35.)

⁴¹ Yuval 2006. 113.

⁴² Cohen, Shaye: „Does Rashi’s Torah Commentary Respond to Christianity? A Comparison of Rashi with Rashbam and Bekhor Shor”, In: Najman, Hindy – Newman, Judith H. (Szerk.): *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, 449-472. Leiden / Boston, Brill, 2004. 460.

is politikai jellegűnek kellett lennie, és érthető, hogy az askenázi szoteriológiai hagyomány elsősorban a totális háborúban aratott elsöprő győzelmet hangsúlyozta a megváltás legbiztosabb jeleként. Mivel a zsidók magától értetődőnek tekintették kiválasztott státuszukat, amelyet a középkori történelmi valóságban szinte semmi nem igazolt, nem nehéz megérteni, hogy úgy érezték, a megváltás győzelme az lesz, ha újra mindenki számára világossá válik történelmi-politikai síkon is, hogy ki Isten választott népe.⁴³

A KERESZTÉNYSÉG ÉS A KERESZTÉNYEK KÉPE A POPULÁRIS TÖRTÉNETÍRÁSBAN

A zsidók keresztényekkel szembeni populáris attitűdjéről szemléletesen tanúskodnak az 1096-os Rajna-vidéki pogromok krónikái, amelyek az első keresztes hadjárat során a zsidók ellen elkövetett atrocitások és a zsidók által erre adott reakció emlékét őrzik. A krónikák igen szemléletesen írják le a zsidók szenvedéseit, és első ránézésre rendkívül negatívan és ellenségesen mutatják be a keresztényeket. Ez két területen mutatkozik meg, egyrészt a már említett sértő nyelvezetben, másrészt a keresztényekkel szembeni fegyveres ellenállás leírásaiban.

Az írások szóhasználatával kapcsolatban Daniel Lasker megállapítja, hogy a szefárd területek filozofikus polémiájával szemben az askenázi polémiát agresszív vulgaritás jellemezte.⁴⁴ Ivan Marcus szerint a zsidók tettel és szóval egyaránt megszenteltségtenítették a keresztény szimbólumokat, például retorikájuk Jézust a testi ürités különféle formáival, a keresztény vallás szentségeit pedig a latrinával hozta összefüggésbe.⁴⁵ A már korábban említett más középkori zsidó iratokhoz hasonlóan a 1096-os krónikák sem szűkölködnek az ilyen keresztényellenes „kirohanásokban” (*invectives*),⁴⁶ mai szóval gyűlöletbeszédben.

Emellett a krónikák szerint a zsidók több esetben aktív fegyveres ellenállást tanúsítottak az őket ért támadással szemben. Mainzban például Rabbi Kalonimosz ben Rabbi Mesullám párnász vezetésével a zsidók páncélt öltöttek, fegyvert fogtak, és megütköztek a keresztesekkel, de vereséget szenvedtek,

⁴³ Yuval 2006. 114-115.

⁴⁴ A pontos hivatkozást lásd a 36. lábjegyzetben.

⁴⁵ Marcus 2002. 479-480.

⁴⁶ A *keresztység* „a bűzük”, a *keresztvíz* „bűdösítő víz”, a *keresztények* „tévelygők”, „tisztátalan körülméletlenek” és „Edom”, a *kereszténység* „tévedés”, *Jézus* „fattyú”, „undorító sarj”, „menstruáló nő gyereke”, „bujálkodás fia”, „megtaposott hulla”, „az undorítóóságuk”, „a meggyalázott és utálatos akasztott”, „prostituált fia”, a *templom* „bálványimádás háza” és a *Szent Sír* „a bálványimádásuk síremléke” (Sapir Abulafia 1985. 66).

mert a börtöléstől kimerültek voltak. A zsidók ekkor az érseki palota udvarába menekültek, újból felfegyverkeztek, és a palota kapujánál megint összecsaptak a keresztesekkel, akikhez akkorra már a város polgárai is csatlakoztak, akiket Leiningeni Emicho gróf, a keresztesek vezetője felszólított, hogy szolgáltassák ki neki a zsidókat. Ruthard érsek és az emberei addigra már elmenekültek, mert a keresztesek az érseket is meg akarták ölni, amiért kiállt a zsidók mellett, így a keresztesek és a polgárok akadálytalanul behatoltak az érseki palota udvarába, ahol lemészárolták a zsidókat, akik viszont halálra köveztek egy keresztest, mert a támadók széttéptek egy tóratekerceset.⁴⁷

A már említett Kalonimosz rabbi megmenekült, és többedmagával eljutott a Rüdesheim faluban tartózkodó Ruthard érsekhez, aki megörült neki, és közölte vele, hogy csak akkor tudja megmenteni őt és a társait, ha megkeresztelkednek. Kalonimosz gondolkodási időt kért, visszatért a társaihoz, majd megölte a fiát, nehogy keresztény legyen belőle. Amikor ez az érsek tudomására jutott, úgy feldühödött rajta, hogy nem volt hajlandó tovább segíteni a zsidóknak. Kalonimosz merényletet akart elkövetni az érsek ellen, de terve lelepleződött, és az érsek szolgálai megölték sok más zsidóval együtt. Válaszul a közösség egy másik vezetője, Szenior rabbi megölt egy keresztényt, mire a falusiak meglincselték.⁴⁸

A krónika később arról számol be, hogy egy közelebről meg nem nevezett városban egy herceg ezer lovassal a zsidók segítségére sietett. Seregéhez ötszáz karddal felfegyverzett zsidó csatlakozott, és legyőzték a kereszteseket és a polgárokat, de csak hat zsidó halt meg, a szövegből nem egyértelmű, hogy a fegyveresek közül-e vagy a közösségből.⁴⁹ Robert Chazan szerint a beszámoló „meglehetősen gyanús”, viszont arra utal, hogy szóbeszéd tárgya volt a keresztesekkel szembeni eredményes zsidó fegyveres ellenállás, és az is biztosra vehető, hogy volt olyan helyzet, amikor a zsidók fegyvert fogtak a túlerővel szemben.⁵⁰ Tekintettel Ivan Marcus azon megállapítására, hogy a krónikák többet árulnak el szerzőik kulturális önfelfogásáról, mint magukról az eseményekről⁵¹ és arra, hogy Yuval szerint a történetek mártírológiája identitásépítő „ellennarratíva”,⁵² nagyon valószínű, hogy erősen eltúlzott képet kapunk a

⁴⁷ Chazan 1987. 252-253, 260.

⁴⁸ Chazan 1987. 269-270.

⁴⁹ Chazan 1987. 294.

⁵⁰ Chazan 1987. 98-99., 294.

⁵¹ Marcus 2002. 467.

⁵² Yuval, Israel J.: *“They tell lies: you ate the man”: Jewish Reactions to Ritual Murder Accusations*. In: Abulafia, Anna Sapir (Szerk.) *Religious Violence between Christians and Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives*, 86-106. London / New York, Palgrave, 2002. 99

pogromok zsidó szereplőinek hősiességéről. A szöveg mindenesetre arról árulkodik, hogy a 12. században voltak zsidók, akiknek a fejében legalábbis megfordult az üldözéssel szembeni fizikai erőszak alkalmazása, és ezt a gondolatot populáris művekben terjesztették.⁵³

Ugyanakkor, az 1096-os beszámolókat alaposabban szemügyre véve az ellenségesség hagyományos narratívájánál sokkal árnyaltabb kép bontakozik ki. A keresztények megnevezésével kapcsolatban megállapítható, hogy a Sapir Abulafia szerint rájuk használt sértő kifejezésekkel a krónikák leginkább a keresztéseket és a zsidókkal ellenséges polgárokat illetik.⁵⁴ Velük ellentétben a segítő szándékú szomszédaikra, az érsekre és a politikai hatalom birtokosaira leggyakrabban jelző nélküli semleges szavakat használnak.⁵⁵ Ezen kívül – függetlenül a krónikák történeti hitelességétől – szerepelnek bennük a zsidókat védő keresztények vagy utalások a támadásokat megelőző, kifejezetten pozitív viszonyra. Chazan megemlíti, hogy a mainzi pogrom kitörése előtt barátságos kapcsolatok voltak zsidók és keresztények között egészen addig, amíg a keresztény polgárok meg nem ölték egy keresztetes katonát.⁵⁶ 1147-ben Würzburgban pedig egy vérvád miatti pogrom során, amikor több mint húsz zsidót megöltek, egy zsidó lányt behurcoltak a templomba, hogy megkereszteljék, de ő ráköpött a feszületre, mire félholtra verték. A lány halottnak tette magát, erre a támadói otthagyták, de egy keresztény mosonő hazavitte, elrejtette, és ezzel megmentette az életét.⁵⁷

A szövegek továbbá arról tanúskodnak, hogy a zsidók mélyen beágyazódtak a helyi társadalomba. A területet, ahol éltek, a hazájuknak tekintették: a

⁵³ A középkori zsidóság körében a fegyverviselés egyáltalán nem számított kurióznak. A kérdés általános tárgyaláshoz lásd: Wenninger, Markus J.: *Bearing and use of weapons by Jews in the (late) Middle Ages*. In: *Jewish Studies* 41. 2002. 83–92., és jogi aspektusához lásd: Magin, Christine: *Armed Jews in legal sources from the high and late Middle Ages*. In: *Jewish Studies* 41. 2002. 67–81.

⁵⁴ „arrogánsak, barbárok, ádázak, zabolátlanok, garázdák, király nélküli sásák, pusztai farkasok, Szeir népe (démonok), bujálkodás gyermekei, tisztátalan körülmételetlenek, az Örökkévaló ellenségei, arcátlanok, gonoszok, álszentek” (Chazan 1987. 243, 245, 248, 262, 276, 280, 286, 288).

⁵⁵ „városiak, falusiak, keresztény ismerősök, szomszédok (szó szerint „hozzánk közeledek”), érsek, püspök (héber: *hegemon*), császár, király, herceg, nemes, várgróf, gróf, polgármester, szolga” stb. (Chazan 1987. 246, 247, 250, 251, 270, 274, 285, 287, 294, 296). A szöveg azonban nem használ „barát” jelentésű szót nem-zsidókra.

⁵⁶ „Akkor a keresztések és a polgárok összegyűltek ellenünk, (és) mindannyian kardokkal és lándzsákkal jöttek, hogy elpusztítsanak bennünket. Néhány polgár odajött, és nem engedte nekik. Akkor egy akarattal felálltak, és gyilkoltak a Rajna mentén, amíg meg nem ölték az egyik keresztet.” (Chazan 1987. 233)

⁵⁷ Chazan, Robert: *Reassessing Jewish life in Medieval Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. 187–188.

pogromokat megörökítő krónikás például Köln a „kellemes város” jelzővel illeti, „amely otthont ad a begyűjtött nyájnak”.⁵⁸ Elukin kissé merész megállapítása szerint a zsidók alaphelyzetben nem vágytak a diaszpórabeli élet végére,⁵⁹ valamint – legalábbis a szellemi elit többség-kisebbség felfogásáról – sokat elárul az a *Toszáfot R. Elchánán*ban fennmaradt, Rásinak vagy Rásbámnak⁶⁰ tulajdonított „közöttünk élő nem-zsidók” (nem pedig „a nem-zsidók, akik között élünk”) kifejezés.⁶¹ A krónikák tanúsága szerint a zsidók a helyi erőviszonyokkal is tisztában voltak: tudták, hogy az egyházi és a világi törvények védik őket, ezért az üldözés kirobbanásakor vallási és politikai vezetőktől kértek segítséget, és manőverezni próbáltak a német politikai eliten belül.⁶² Ha csak lehetett, megvesztegették a helyi világi és egyházi hatóságokat, a polgárokat, sőt, még az ellenséget is.⁶³ Emellett a városi polgá-

⁵⁸ Chazan 1987. 273. Lásd a 64. lábjegyzetet.

⁵⁹ Elukin, Jonathan: *Living Together, Living Apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2007. 83. Az üldözések idején ez nyilván másképp lehetett, mert az 1096-os krónika olyan kitételeket tartalmaz, hogy érkezzen el „az igazi Messiás”, aki megszabadítja a zsidókat a „gonosz edombeli” száműzetés alól, újjáépíti Jeruzsálemet, és összegyűjti Júda és Izrael szétszórjtait (Chazan 1987. 273., 283.).

⁶⁰ A *Toszáfot* egy középkori talmudkommentár, melynek több szerzője volt. Rási, azaz Rabbi Slomó ben Jicháki (1040–1105) biblia- és talmudkommentátor, valamint unokája és tanítványa, Rásbám, azaz Rabbi Smuél ben Meir (1080 v. 1085–1158).

⁶¹ Kanarfogel, Ephraim: „The Image of Christians in Medieval Askenazic Rabbinic Literature”, In. Baumgarten, Elisheva – Galinsky Judah D. (szerk.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, 151–167. New York, Macmillan, 2015. 152.

⁶² Elukin 2007. 76.

⁶³ „Izrael kiválóságai összegyűltek, hogy tanácsot tartsanak a megmenekülésük érdekében. [...] A tanácskozáson megállapodtak, hogy úgy váltják meg a lelkeiket, hogy a pénzüket arra költik, hogy megvesztegessék a fejedelmeket, a hivatalnokokat, a püspököket és a polgárokat. A közösség vezetői, akik tiszteletben álltak a püspök előtt, felkeltek, és elmentek a püspökhöz, a hivatalnokaihoz és a szolgálóihoz, hogy beszéljenek velük. [...] Továbbá az érsek összegyűjtötte a hivatalnokait és a szolgálait, magasztos és nemes hivatalnokokat, hogy segítsenek nekünk. Mert kezdettől fogva az volt a vágya, hogy teljes erejével megmentsen minket. Tényleg nagy összeggel megvesztegettük ennek érdekében a hivatalnokaival és a szolgálóival együtt, mivel szándékukban állt megmenteni minket. Végül semmilyen vesztegetés és diplomácia nem használt, hogy megmentsen minket a katasztrófától „a harag napján”. [...] Mainz közössége [...] azonnal követet menesztett Henrik császárhoz Apulia királyságába, ahol már kilenc éve tartózkodott. [A követ] elmondta neki a történeteket. Ekkor a császár haragra gerjedt, és leveleket küldött a birodalma összes tartományába, a fejedelmeknek és püspököknek, a nemeseknek és Godfrey hercegnek, békére (és rendre) intő üzeneteket a zsidókkal kapcsolatban, hogy védjék meg őket, hogy senki se okozhasson nekik testi bántalmat, és hogy adjanak nekik segítséget és oltalmat. A gonosz herceg esküdözött, hogy sohasem állt szándékában bántani őket. Mindazonáltal [a zsidók] Kölnben megvesztegették ötszáz ezüst *zekukkal*.

roknál is menedéket kerestek, akikkel kellett, hogy legyen valamilyen kapcsolatuk, ami alapján remélhették, hogy rájuk bízhatják az életüket.⁶⁴ A krónika beszámol arról, hogy néhány polgár harcolt is a keresztesek ellen, és a polgárok könyörögtek a zsidóknak, hogy megkeresztelkedéssel mentsék az életüket,⁶⁵ sőt, úgy próbálták megmenteni őket a lemészárlástól, hogy formálisan megkeresztelték őket.⁶⁶ A krónikák kifejezetten pozitívan nyilatkoznak az ilyen életmentő „kényszerkeresztelésen” átesett zsidókról.⁶⁷ A történet végén

Mainzban ugyanígy megvesztegették, és ő megesküdött a botjára, hogy békével lesz irántuk. De (Isten,) „aki valóban békét teremt” elfordult tőlük, és elrejtette szemét népe elől, és kiszolgáltatta őket a kardnak.” (Chazan 1987. 246–247) „Amikor útban Jeruzsálem felé a gonosz [Emicho és serege] Mainzhoz érkezett, a nép vénei elmentek Ruthard érsekhez, és megvesztegették kétszáz ezüst *zekukkal*. Az érsek eredetileg a falvaiba szándékozott menni, de a (zsidó) közösség eljött hozzá, amikor megvesztegették, és könyörgött neki, így Mainzban maradt. Az egész (zsidó) közösséget bevitte a belső szobáiba és ezt mondta: „Beleegyeztem, hogy segíték nektek. Hasonlóképp a vágróf is azt mondta, hogy itt kíván maradni a kedvetekért, hogy segítsen nektek. Ezért most gondoskodjatok minden szükségletünkről, amíg a keresztesek elvonulnak.” A (zsidó) közösség beleegyezett. Azok ketten – az érsek és a vágróf – megegyeztek, és ezt mondták: „Veletek együtt halunk vagy élünk.” Ekkor a közösség ezt mondta: „Mivel a szomszédaink és ismerőseink megegyeztek, hogy megmentenek minket, küldjük el a gonosz Emichónak is a pénzünket és a leveleinket, hogy az útjába kerülő (zsidó) közösségek tiszteljék őt.” [...] Ezért elköltöttük a pénzünket, és körülbelül négyszáz ezüst *zekukot* adtunk az érseknek, a hivatalnokainak, a szolgálóinak és a polgároknak. A gonosz Emichónak hét font aranyat adtunk, hogy segítsen nekünk. Mindez semmit sem használt, és addig nem volt balszam a szenvedéseinkre.” (Chazan 1987. 251.)

⁶⁴ „Sziván ötödikén, sávuot előestéjén a hír elérte Könt, a kellemes várost, amely ott-hont adott a begyűjtött nyájnak [...] Amikor meghallották, hogy a (zsidó) közösségeket lemészárolták, mindannyian a keresztesy ismerőseikhez menekültek, és ott maradtak sávuot két napjára.” (Chazan 1987. 273-274)

⁶⁵ Elukin 2007. 81

⁶⁶ Chazan 2010. 188-198. „A regensburgi közösséget teljes egészében erőszakkal áttértették, mert látták, hogy nem menekülhetnek meg. Azok, akik a városban voltak, amikor a keresztesek és a köznép összegyűlt ellenük, akarataik ellenére egy bizonyos folyóhoz kényszerítették őket. A vízben gonosz jelet, keresztet csináltak, és mindenkit egyszerre megkereszteltek abban a folyóban. [...] Nem tudtak megállni az ellenséggel szemben, *az ellenség pedig nem akarta megölni őket*.” (Chazan 1987. 293; kiemelés tőlünk)

⁶⁷ „És most illendő magasztalnunk az erőszakkal áttértetteket, mert mindennel, amit ettek és ittak, halálos veszélybe sodorták magukat. A levágott húsból eltávolították a zsírt, és a bölcsek előírásai szerint vizsgálták meg a húst. Nem ittak áldozati [nem kóser] bort, és csak időnként jártak a bálványuk házába, és akkor is csak kényszer hatására és félelemből, kelletlenül mentek. A nem-zsidók maguk is tudták, hogy nem tértek át teljes szívükkel, csak a keresztesektől való félelemből, és hogy nem hittek az istenségükben, hanem ragaszkodtak az Örökkévaló félelméhez, és kitarítottak a magasságos Isten, a menny és a föld teremtetője mellett. A nem-zsidók szemelátára előírás szerint tartották a szombatot és titokban betartották az Örökké-

pedig a krónikás istenítéletként és a zsidók győzelmeiként értékeli, hogy a magyar király⁶⁸ szétverte a keresztes sereget.⁶⁹ A szöveg bár számos túlzással, de a lényegét tekintve meglepő hitelességgel számol be arról, hogy mi történt a keresztes hadakkal Magyarországon, ami arra utalhat, hogy a zsidók tisztában voltak a távolabbi országokban történt eseményekkel is.⁷⁰

A szövegekből az is kiderül, hogy a szerzők képesek voltak differenciálni a támadóik és a segítőik között, és nem vették egy kalap alá az összes keresztényt. Marcus ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy a zsidó narratívák tudatában vannak a Rajna-vidéki zsidóüldözés spontán és példa nélküli jellegével⁷¹ és azzal, hogy a mérsárlásokat a keresztesek közé ált csőcselék követi el, akik nem képviselik sem az állami, sem az egyházi hatalmat,⁷² és akiket sem a távollévő császár, sem a populáris fanatizmussal szemben tehetetlen érsek nem tud megfékezni. Valamint azt is tudták, hogy a polgárok csak a keresztesek nyomására fordulnak ellenük,⁷³ és a 67. lábjegyzetben idézett szöveg szerint tolerálják, hogy a zsidók csak ímmel-ámmal járnak templomba, és továbbra is betartják a kóserság és a sábat előírásait. A szöveg továbbá említést

való Tóráját. Aki rossz szót szól róluk, az Isteni Jelenlét ábrázatát sértegeti.” (Chazan 1987. 294.)

⁶⁸ A szöveg nem nevezi meg Könyves Kálmánt. Lásd: Cartledge, Bryan, *Megmaradni: A magyar történelem egy angol szemével*, Officina, Budapest, 2008. 39.

⁶⁹ „Ekkor a vezetők és a nemesek megállapodtak, hogy [követet] küldenek Magyarországra királyához, hogy viselkedjen nagylelkűen a Megfeszített érdekében, és engedje őket áthaladni, ők pedig félretennék a fegyvereiket. Kiválasztottak maguk közül négy nemeset, és üzenetet küldtek ezekről a feltételekről. A király három napra bebörtönöztette őket. A harmadik napon a négy nemes megesküdött, hogy elhozzák neki Emicho gróf fejét. Ekkor [a király] megjutalmazva elengedte őket. A dolog Emicho tudomására jutott, és éjjel elmenekült. A többiek is elmenekültek, Magyarország királyának serege pedig üldözőbe vette, és nagy csapással sújtotta őket. Többen haltak meg a „a sikamlós agyagban”, mint kard által. Az egyik [keresztes] menekülés közben térdig belesüllyedt az agyagba, és mozgásképtelen maradt, amíg meg nem halt. A magyarok [héber: a görögök, *hájávánim*] minden oldalról a Dunáig kergették őket. Azon a hídon próbáltak átmenekülni, amelyet korábban Péter pap épített, de a híd összeomlott alattuk, és a Dunába fulladtak több mint ezerszer ezren és tízezer miriádnian, amíg úgy nem lehetett járni a hátukon, ahogyan a szárazföldön lehet járni. [...] Ezt meghallván szívünk felvidult, mert az Örökkévaló bosszút állt az ellenségeinken. [...] Izrael örökké tartó győzelmet aratott az Örökkévaló által, soha többé nem fogja szégyellni magát, és nem szégyenül meg.” (Chazan 1987. 297.)

⁷⁰ Chazan 1987. 295-297. V.ö. Cartledge, u.o.

⁷¹ Marcus 2002. 468.

⁷² Sharot, Stephen: *Comparative Perspectives on Judaism and Jewish Identities*. Detroit, Wayne State University Press, 2011. 31.

⁷³ „Mert addig a polgárok nem szándékoztak ártani a (zsidó) közösségnek, amíg azok az álszentek meg nem érkeztek.” (Chazan 1987. 288.)

tesz arról is, hogy a veszély elmúltával a kényszerkereszttelésen átesett zsidók visszatértek őseik hitéhez.⁷⁴

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a 1096-os krónikákból kibontakozó kép szerint vallási identitásuk megőrzése érdekében a zsidók retorikájukban rendkívül ellenségesek voltak a többségi társadalom kulturális elemeivel szemben,⁷⁵ de ugyanakkor jól ismerték a helyi világi és egyházi erőviszonyokat, és akár kifejezetten barátságos, segítő kapcsolatokat is képesek voltak fenntartani a szomszédaikkal. Ugyanezt a képet találjuk más nyugat-európai országokban, például Angliában, Franciaországban, Itáliában és Spanyolországban is.⁷⁶ A felszíni ellenségesség mögötti nyitottságra utal az is, hogy a krónikák az események pontos megörökítésére törekednek, ami Chazan szerint „áttörést” jelent a középkori zsidó történetírásban. A művek ugyanis feltűnő hasonlóságokat mutatnak a korabeli észak-európai történetírási tendenciákkal, ami arra utalhat, hogy a zsidókra hatott az őket körülvevő keresztény spirituális-intellektuális közeg.⁷⁷

Mind a polemikus, mind a populáris történelmi források megerősítik tehát azt a képet, hogy az idegenség és az ellenségesség nem a többségi társadalom egyoldalú viszonyulása a kisebbség felé, hanem egy kölcsönös viszonyrendszer. Épp ezért túlzott leegyszerűsítésnek tűnik egyértelmű erkölcsi ítéleteket megfogalmazni, amelyek alapfeltevése az, hogy mindig a többség a bűnös és a kisebbség képezi a jóindulatú ártatlan csoportot. Ezen felületes erkölcsi ítéletmondások elkerülésében sokat segíthet, ha megismerjük korábbi korszakok többségi-kisebbségi viszonyrendszerét, és megértjük, hogy idegennek lenni nem értékfogalom, és éppen ezért az idegenekhez való viszony sem alakítható ki anélkül, hogy ne vegyük figyelembe, hogy milyen fajta idegenről van szó.

⁷⁴ Metzben „a legtöbbjük kényszerből áttért nagy bűnnel és büntudattal, amíg a harag napjai el nem múltak. Utána teljes szívvel visszatértek az Örökkévalóhoz.” Regensburgban „azonnal vissza is tértek az Örökkévalóhoz, amint az Örökkévaló ellenségei átvonultak, és nagy bűnbánatot tartottak, mert amit tettek azt nagyfokú kényszer alatt tették.” (Chazan 1987. 293) Ezt valójában IV. Henrik német-római császár rendelete tette lehetővé az egyház kánonjogával szembenelve, amely szerint ha valakit egyszer megkereszteltek, az mindörökre keresztény marad. A császár továbbá arra utasította Speyer püspökét, hogy nyújtson menedéket a pogromok túlélőinek. (Kessler, Edward: *An Introduction to Jewish-Christian Relations*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. 113-114.)

⁷⁵ Sapir Abulafia 1995. 71.

⁷⁶ Elukin 2007. 75-76; 88.

⁷⁷ Chazan 1987. 7; 41; 46.

IDEGEN ÉS ELLENSÉG: MEGFONTOLÁSOK CARL SCHMITT NYOMÁN*

OLAY CSABA

Az alábbi dolgozat Carl Schmitt ellenségre vonatkozó megfontolásaiából kiindulva határozza meg az idegen és az ellenség összetartozását és egyben alapvető különbségét. Témánk mindazonáltal nem az idegen kimerítő meghatározása, sokkal inkább az ellenség alapvonása, mely az idegenségben megjelenik: az ellenségpotencialitás domesztikálhatatlansága. Schmitt meghatározása a politikairól elsősorban az ellenség meghatározása miatt releváns politikafilozófiában és a nemzetközi kapcsolatok elméletében: koncepciója értelmében a politikai az ellenségesség potenciális intenzitása. Az alábbi dolgozat tézise a következő: az idegen(ség) az ellenség(esség) domesztikálhatatlan lehetősége, az ellenség pedig a maga részéről az idegen szükségállapota. A tézis alátámasztásához először futó pillantást vetünk a nyelvhasználatra, majd áttekintjük, hogyan határozza meg Schmitt a barát-ellenség megkülönböztetést, végül ellenvetéseket veszünk szemügyre.

A kifejtéshez előzetes pontosítások szükségesek. Először is, a jelen fejtegetések célja nem az idegen és az idegenség démonizálása, hanem annak „realista” megközelítése. Tézisünk nem mossa össze az idegent az ellenséggel. Másodszor, az idegenséget az alábbiakban nem hozzuk összefüggésbe az abszolút alteritás Lévinas-féle elképzelésével, ahogy nem állítjuk viszonyba a sajátban lappangó idegen Derrida- és Foucault-féle koncepciójával sem.¹ Ezzel természetesen kiteszük magunkat az említett perspektívákból megfogalmazható ellenvetéseknek, melynek értelmében az idegenség ártalmatlannított, nem elég radikális fogalmát tartjuk szem előtt. Jelen dolgozat keretei között erre az ellenvetésre nincs módunk kitérni.

Az idegenséget az alábbi dolgozatban az eleve meglévő különbségekből, a pluralitásból következő adottságnak tekintjük. A meglévő különbségekben kiiktathatatlanul benne rejlő intenziválódás lehetősége a döntő pont, mivel ebben jelentkezik egy olyan potenciális dinamika, mely összeköti az idegenséget az ellenség Carl Schmitt adta felfogásával. Gondolkodásának központi

* A dolgozat az OTKA K 120375 számú projektjének támogatásával készült.

¹ Az idegen, idegenség és a más, másság szemantikájának tömör áttekintéséhez ld. Bernhard Waldenfels: „Fremd/Fremdheit” és „Andere/Andersheit/Anderssein”. In: Hans Jörg Sandkühler (Szerk.): *Enzyklopedie Philosophie*. Hamburg, 2010. 745-749., 88-91., valamint részletesebben uő.: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Frankfurt/M., 1997.

ellentétpárját, a barát-ellenség megkülönböztetés lényegét ugyanis úgy összegezhetjük, hogy a politikai az ellenségesség potenciális intenzitása. Az e gondolatot kibontó barát-ellenség megkülönböztetés Carl Schmitt gondolkodásának legismertebb és egyik legfontosabb eleme, ugyanakkor Schmitt legközhelyesebben ismert gondolata is, melyet a közéletben gyakran adnak vissza abban a leegyszerűsítő értelemben, hogy politikai törésvonalak háttérbe állítják az elfogulatlanságot és kiegyensúlyozottságot. Már Jacob Taubes gúnyolódik a politikatudományi karrierhez kötelező Schmitt-helyreigazításon², és maga Schmitt is tesz megjegyzést arra, hogy a barát-ellenség megkülönböztetésnek sűrűn születnek inflatorikus olvasatai. Vizsgáljuk meg, hogyan dolgozza ki Schmitt a politikai fogalmát a barát-ellenség megkülönböztetéssel³, és miéért merül fel ebben az idegenség mozzanata.

A politikai gondolkodás hagyománya szokásosan az állam tág fogalmát tekinti elsődlegesnek a politika meghatározásában.⁴ Schmitt már gondolatmenete kiindulópontjában szakít ezzel az elképzeléssel, és az állam előfeltételének nyilvánítja a politikait. Az előfeltétel-vizony értelme ingadozó, mivel egyrészt érthető előfeltételnek is, de konstituáló mozzanatnak is, másrészt nem világos a politikai és az állam kölcsönös egymáshoz rendelése. Állam és a politikai viszonyára nézve Schmitt alapvetően azt állítja, hogy az állam egyfajta döntési kompetencia gyanánt folyamatosan előfeltételezi a politikait, ami az állam összeomlásának szélsőséges, de még nem anarchiát jelentő eseteiben mutatkozik meg legtisztábban. A „normális” viszonyoktól eltérő „kivételes” állapotokban is megmarad egy olyan döntési és mérlegelési instancia, mely Schmitt szerint maga a politikai. Az állam előfeltételeként értett politikai tehát nem jelenti szükségképpen, hogy az állam minden teljesítményében visszavezethető a politikaira, vagy azt, hogy áttetszik annak minden mozzanatán. Szerkezeti párhuzamként felidézhetjük Max Weber ismert meghatározását az államról, melynek értelmében annak megkülönböztető jege a legitim erőszak monopóliuma. Ahogy Webernél az államot nem kimerítően és minden teljesítményében határozza meg az erőszak monopóliuma, ugyanúgy

² Taubes „Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung”, Berlin, 1987. 76. „Egy demokratikus ábécét kérdeznek ki, és szétfoglaló előadásában a politológia minden magántanárának természetesen fenékebe kell rúgnia Carl Schmittet azzal, hogy a barát-ellenség nem a megfelelő kategória. Egy egész tudományt alapoztak itt a probléma elfojtására.”

³ A barát-ellenség megkülönböztetésre nézve mérvadó szöveg a több, jelentősen eltérő kiadásban publikált *A politikai fogalma*. Az összetett filológiai helyzet áttekintéséhez lásd Reinhard Mehring: *Carl Schmitt. Aufstieg und Verfall*. München, 2009.

⁴ Az állam fogalmának kétértelműségéhez ld. Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*. Tübingen, 2006. 4-6.

Schmitt esetében sem ad a politikai teljes leírást az állam fogalmáról.⁵ Ennek megfelelően a politikai meghatározása a barát-ellenség megkülönböztetés révénarra hivatott, hogy az államot a nem politikai intézményektől elkülönítse, és nem arra, hogy a feladatait kimerítően feltérképezze.⁶

A barát és ellenség megkülönböztetésére vonatkozó *locus classicus* így hangzik:

„A specifikus politikai megkülönböztetés, melyre a politikai cselekvések és motívumok visszavezethetők, a *barát* és *ellenség* megkülönböztetése. Ez egy kritérium értelmében nyújt fogalmi meghatározást, nem kimerítő definícióként vagy a tartalom megjelöléseként. [...] E megkülönböztetés mindenesetre önálló, de nem egy saját új tárgyi terület értelmében, hanem olyan módon, hogy nem alapulhat sem az említett más ellentétek egyikén vagy közülük többön, s nem is vezethető vissza ezekre. [...] A barát és ellenség megkülönböztetésének az az értelme, hogy megjelölje az összekapcsolódás vagy szétválás, az egyesülés vagy felbomlás intenzitásának legvégső fokát.”⁷

Legalább három mozzanat igényel kifejtést ebben a kulcsszasszusban: 1. a politikai aterritorialitás, 2. az ellentétek intenziválódása mint barát-ellenség különbség, 3. homogén embercsoportok pluralitása.

Elsőként rögzíthetjük, hogy Schmitt szerint a politikai nem egy sajátos terület több tárgyerület mellett. A politikai *paraziter*: meglévő ellentétekre épül rá, mégpedig oly módon, hogy nincs eleve lehatárolva, mi válhat politikaiá, és mi nem. A politikai jelleg parazita totalitását maga Schmitt is világosan megfogalmazza: „A politikai az emberi élet legkülönbözőbb területeiről, vállalási, gazdasági, erkölcsi vagy más ellentétekből merítheti erejét; nem jelöl meg saját tárgyi területet, hanem csak az emberek egyesülésének és szétválásának *intenzitási fokát*”⁸. Schmitt nem tisztázza, milyen területekre osztható fel az emberi élet egésze, és azt a kérdést sem teszi fel, vannak-e területek,

⁵ Mindkét gondolkodó az erőszak alkalmazásához köti az állam meghatározó sajátságát. Eltérésük legnyilvánvalóbb vonása, hogy míg Webernél a legitim erőszak elsősorban a belpolitika felől érthető, addig Schmitt a konfliktushelyzetet mind kifelé, mind befelé úgy tartja szem előtt, hogy eközben éppen a pozitív jog által elvi okokból nem szabályozott helyzet érdekli. Weber és Schmitt viszonyához ld. Andreas Kalyvas: *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge, 2008; Cs. Kiss Lajos: Egy keresztény Epimétheusz. In: Schmitt: *A politikai fogalma*. 241-286.; Karácsony András: *A jogtudomány teológusa*. Gödöllő – Máriabesnyő 2016. 79-89.

⁶ Günter Figal: Der Intensitätsgrad des Politischen. Carl Schmitts Phänomenologie der Feindschaft. In. uő.: *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit*. Stuttgart, 1994. 43.

⁷ Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. Máriabesnyő – Gödöllő, 2002. 18-19. Az alábbi értelmezés támaszkodik korábbi tanulmányomra: A politikai fogalma Carl Schmitt és Hannah Arendt gondolkodásában. In. Gedő Éva – Schwendtner Tibor (Szerk.): *Filozófia és nemzetiszocializmus. Értelmezések és kontextusok*. Budapest, 2016. 65-92.

⁸ Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. 26.

melyek ellentétei kevésbé hajlamosak intenziválódásra. Bizonyos ellentétek kevésbé tűnnek alkalmasnak arra, hogy tényleges fegyveres konfliktus nőjön ki belőlük, mint például tudományos vagy (nem vallási előírásokba ágyazott) kulináris ellentétek, de még akár a Schmitt által említett esztétikai ellentét sem. Mindenesetre az intenzitás gondolata átvetve a második aspektushoz.

Schmitt 1932-es álláspontja szerint a politikai nem más, mint intenzitások, mégpedig különböző területekről származó ellentétekhez kapcsolódó egyesülés és szétválás intenzitásfoka – és valójában ez a barát-ellenség megkülönböztetés értelme. A szöveg 1927-es verziójában még nincs szó intenzitásról: a barát-ellenség szembenállás „valódi lehetősége” alkotja a politikai sajátos alapszembenállását, de a fokozódás, intenziválódás lehetőségének kiemelése nélkül. Alaposabban szemügyre véve azonban azt mondhatjuk, hogy ugyan az intenzitásfok kifejezés nem hangzik el, de a barát-ellenség csoportosulás „valódi lehetősége” megfogalmazást érthetjük úgy, hogy nem már mindig is adott különbségről van szó.⁹ Jóllehet találunk olyan szöveghelyet, mely a politikai külön terület voltát állítja, már az 1927-es verziónak sem a külön terület a lényege, hanem a más csoportosulásokat felülíró szembenállás. Az 1932-es szöveg már teljes világossággal eloldja a politikait valamiféle önálló területiségről, s a politikai már nem az ellentétek vagy meghatározott ellentétek pusztá létezésének függvénye, hanem az ellentétek kiéleződésének, fokozódásának lehetősége, végső esetben az élet-halál harcig elmenően. Ennélfogva félrevezető az a beállítás, hogy *A politikai fogalma* koncepciójának lényeges előfeltevése a barát-ellenség szembeállításában rejlő „negatív tartalmú antropológia”, ami azt jelentené, hogy az ellenséggé válást pusztán az „ontológiai másság”, az idegenség is megalapozza: „Az ellenségesség (Feindschaft) így a másik létének létszerű tagadása (seinsmässige Negation), aminek a háború csak legszélsőségesebb, s mint ilyen, kivételes megnyilvánulása [...] A politikum definíciója tehát végső alapjait tekintve egy negatív mozzanatra, a másik létének tagadására épül fel.”¹⁰ Ezzel szemben azt kell mondanunk, hogy a különbségek pusztá megléte, intenziválódás nélkül, annak feltétele, hogy bármely emberi lény egyáltalán meghatározott sajátzserűségekkel rendelkezzen, hiszen különben mindenki egyforma példány lenne.

Dolgozatunk tézisére nézve alapvetően fontos hangsúlyozni, hogy az ellenség nem pusztán az idegen, a más, hanem olyan idegen, olyan más, akivel a saját különbsége már elért vagy meghaladott egy bizonyos intenzitásfokot. A

⁹ Ld. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen* (1927). In: uő: *Positionen und Begriffe. Im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*. Hamburg, 1940. 67-74., 69.

¹⁰ Ld. Pethő Sándor: *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé*. Budapest, 1993. 163.

döntő pont ennél fogva az ellentét intenziválódása, hiszen minden ellentét – legalábbis Schmitt szerint – kiindulópontja lehet egy intenziválódásfolyamatnak, melynek során az eredeti ellentét elveszti „tisztán” vallási, gazdasági, morális stb. jellegét: „A valóságos barát/ellenség-csoportosítás létszerűen olyan erős és mérvadó, hogy a nem-politikai ellentét ugyanabban a pillanatban, amikor ezt a csoportosítást létrehozza, háttérbe szorítja a maga eddigi „tisztán” vallási, „tisztán” gazdasági, „tisztán” kulturális ismérveit és indítékait, s alávetetetik az immár politikai helyzet teljesen új és sajátos – és ama „tisztán” vallási vagy „tisztán” gazdasági vagy más „tisztán” kiindulópontból nézve gyakran nagyon következtelen és irracionális – feltételeinek és következményeinek.”¹¹ Megfordítva, ebből az is következik, hogy a politikai, ahogy Schmitt érti, nem rendelkezik lényeggel. Ha minden politikáivá válhat, akkor semmi sem lényegileg politikai.

Ha a barát-ellenség megkülönböztetés lényegét az intenzitásfokban látjuk, akkor kézenfekvően merül fel a kérdés, milyen kritériumok vagy támpontok alapján lehet megállapítani Schmitt szerint az említett intenzitásfok elérését. Két mozzanatot kell ki emelnünk. Egyrészt a barát-ellenség megkülönböztetés leíró tartalmát érdemes a Schmitt fejtegetésében betöltött szerepe felől megragadni. Gondolatmenetében nem a barát vagy az ellenség fenoménje és aspektusainak sokfélesége számít, hanem ennek az ellentétnek egyik izolált mozzanata: „az összekapcsolódás vagy szétválás, az egyesülés vagy felbomlás”. Sem a barát, sem az ellenség fenoménje nem magában véve érdekes tehát Schmitt számára, ezek pusztán metaforái az összekapcsolódásnak és szétválásnak. Élesebben megfogalmazva: barát és ellenség Schmittnél redukálódik az együtt- és különállásra, és magukra a fenoménekre vonatkozó minden további állítás utóbbiakból következik.

A másik alapvető nehézség magára a megkülönböztetésre vonatkozik: processzuális vagy rezultatív értelemben kell vennünk a „megkülönböztetést”, azaz inkább egy akaráshoz kapcsolódó döntésről, vagy inkább egy objektív különbség megállapításáról van szó? Más szóval, nem egyértelmű, hogy a barát-ellenség megkülönböztetést mi magunk döntjük-e el vagy úgy szólván „megtörténik” velünk? Günter Figal javaslata szerint tekinthetjük e folyamatot egyfajta hirtelen megmutatkozó készenlétnek¹², s a felvetés előnye, hogy választ tud adni arra, miként kerülhető egyaránt az ellenséggyártás gondolata és a magától csak úgy dologként ott heverő ellenség fogalma. Schmitt gondolatát mindenesetre érthetjük lényegileg mérlegelő megállapításként, tárgyailag nem kényszerít semmi arra, hogy akaratlagos mozzanatot, az „ellenség akarását” feltételezzük. Ahogy tárgyalási és egyéb dialogi-

¹¹ Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. 26.

¹² Günter Figal: *Der Intensitätsgrad des Politischen*. 54.

kus folyamatokban néha jelentkezik egy kikristályosodási pont, úgy lehet a hirtelen kirajzolódó konfliktus beállítását megragadni. Ezzel bizonyos értelemben az ellenségről való döntés akaratlagos jellegét mérsékeljük: nem önkény, hanem megállapítás, a helyzet helyes megítélése lesz a barát-ellenség viszonyra vonatkozó „döntés” alapvonása.

Végül, harmadszor, az embercsoportok pluralitását kell érintenünk, mégpedig két értelemben. Egyrészt Schmitt a sajátosan politikai csoportosulások lehetőség szerinti szembenállását megszüntethetetlen helyzetnek tekinti, s ennek megfelelően szerinte a politikai világa nem univerzum, hanem „pluriverzum”¹³. A csoportosulások dinamikusan változó, de végső soron megszüntethetetlen pluralitása még nem okozna gondot; viszont Schmitt szerint ezek a csoportok olyan homogenitással rendelkeznek, mely kizárja a csoportok egész emberiségre kiterjedő összekapcsolódását. Az emberiségnek nem lehetséges politikai egysége, mivel az emberiségnek politikai egységként nem lehet ellensége.¹⁴ Ennek felel meg a barát-ellenség megkülönböztetés azon sajátossága is, hogy kifejezetten embercsoportokra, kiváltképpen egy egész népre, nem pedig egyénekre vonatkozik. A politikai meghatározásában, ahogy erre bevezetésként utaltam, Carl Schmitt az ellenséget nyilvánosnak érti: „Az ellenség [...] nem vetélytárs vagy ellenfél általában. Az ellenség nem is magánellenfél, akit ellenszenvézésektől vezérelve gyűlölnék. Az ellenség csupán az embereknek legalább eshetőlegesen, azaz reális lehetőség szerint *harcoló* összessége, amely egy éppen ilyen összességgel áll szemben. Az ellenség kizárólag *nyilvános* ellenség”.¹⁵ Jellemző módon a szöveghely az ellenségről beszél, nem a barátról. A szóban forgó barátság, melynek szintén nyilvánosnak kellene lennie, világosan a háttérben áll.

A barát-ellenség megkülönböztetés eddigi kifejtése világosan mutatja, hogy Schmitt nem azonosítja az idegent és az ellenséget. Az elhatárolás még világosabbá válik néhány, a koncepciót érő kritika fényében. Az egyik alapvető bírálat az ellenségről való döntés mércétlenségét kifogásolja, mondván, a barát-ellenség megkülönböztetésére, pontosabban az ellenség fogalmára nézve nincs objektív mérce.¹⁶ Schmitt maga is sugallja ezt, amikor hangsú-

¹³ Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. 36.

¹⁴ Uo. Henning Ottman joggal teszi azt az ellenvetést, hogy ez a megfontolás csak a külső ellenségre vonatkozik, de nem zárja ki, hogy az emberiségnek belső ellensége lehetne. Az emberiségnek nincs más fajú ellensége, de önmaga igen – világállambeli világpolgárháború lehetősége: a világállam kivételes avagy szükségállapota (Ottman 2003. 247.)

¹⁵ Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. 20.

¹⁶ Matthias Kaufmann például arra hivatkozik, a „reális lehetőség” nem jól megállapítható, és így végső soron bármilyen különbségre vonatkoztatható (1988. 50-51.).

lyozza, hogy az ellenség megállapítása kívülről, a külső megfigyelő perspektívájából nem lehetséges: „A politikai ellenségnek nem szükséges erkölcsileg rossznak, nem szükséges esztétikailag rútnak lennie; nem kell gazdasági versenytársként fellépnie, és talán akár előnyösnek is tűnhet üzletet kötni vele. Az ellenség éppen a másik, az idegen, és lényegéhez elegendő, hogy *különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen*, úgy hogy szélsőséges esetben konfliktusok lehetségesek vele, melyek nem dönthetők el sem előzetesen meghozott általános normatív szabályozással, sem a konfliktusban „részt nem vevő” és ezért „pártatlan” harmadik ítéletével.”¹⁷ Az, hogy az ellenségnek nem kell bűnösnek, rútnak lennie, azt húzza alá, hogy az ellenség megállapítása nem igazolható általános érvennyel. Még az a szituatív meghatározottság sem feltétel, hogy gazdasági vetélytárs legyen. Schmitt gondolatát érthetjük úgy, hogy a saját identitás komolysága, a veszélyeztetettség, melyet valamiféle másság jelent a saját életformára, nem állapítható meg tetszőleges nézőpontból. Az intenzitásra tett utalás azt jelenti, hogy a meghatározott ellentétviszonyról és annak lehetséges eskalálódásáról van szó, melyre nézve a külső, „higgadt” helyzetfelmérés nem segít. Szigorúan véve ebből következik a harmadik nézőpontjának kizárása. A részvétel olyan viszonyt teremt a szituációhoz, melyre a semleges harmadik fél nem lát rá teljesen, ahogy ezt „a saját lét tagadása” fordulat is sugallja. Téves alternatívának tűnik mindazonáltal a teljesen önkényes háború és az objektíve igazolható ellenségnek nyilvánítás – világos például, hogy támaszthatók olyan feltételek a béke megőrzése érdekében, melyekbe nem lehet belenyugodni.

Schmitt az idézett szöveghelyen a mássággal és idegenséggel kapcsolja össze az ellenségességet, mégpedig az egyik érintett fél nézőpontja felől megragadva azt. De ezt nem feltétlenül kell önkénynek tekinteni, mivel a döntés csak kikristályosodási pontja egy lényegileg ingatag helyzetnek. Az értelmezők gyakran bírálják Schmitt-tet azzal, hogy a másság meghatározatlan, kritériumokkal nehezen rögzíthető jellegű, és ebben az összefüggésben szokták emlegetni Schmitt nacionalizmusát, etnicizáló attitűdjét is. Ugyanakkor sokkal kevesebb figyelmet kap a „szélsőséges esetben” kitétel. A szélsőséges eset összetartozik az egzisztenciálisan intenzív idegenséggel, ami megfordítva azt jelenti, hogy a normál esetben az egzisztenciális mássággal és idegenséggel nehézségek nélkül együtt lehet működni. Domesztikált másságviszonyoknak nevezhetjük a normál helyzetet, melyhez képest a „szélsőséges eset” annak felbomlása lenne.

Gedő Éva kétértelműségről beszél (Egzisztencia és normativitás. Megjegyzések Schmitt politikumfogalmához. *Világosság*, 2010. Ősz, 91-100.).

¹⁷ Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. 19. (kiemelés tőlem).

Egészen általánosan szólva, minden identitás lényegileg kontrasztív jellegének tézisének megtaláljuk több szerzőnél.¹⁸ Erős olvasatban a tézis azt jelentené, hogy identitást másság vagy mássággal való találkozás hoz létre; gyengébb olvasatban azt mondja ki, hogy a mássággal való találkozás alkalmat ad az identitás tematizálására ad. A részletes kifejtés lehetősége nélkül szeretnénk jelezni, hogy az ellentétek nem *kialakítják*, hanem *megvilágítják* az identitást, azaz a másság nem létrehozza, hanem kiemeli azt, ami saját. A nemzeti identitás szituatív jellege alapján véve szintén a kontraszthelyzet variációja. Az ellentét mássága révén kiemeli azt, ami a másság nélkül magától értetődő módon esetleg fel se tűnik, de mindenképpen hajlamos háttérben maradni.¹⁹

Összegezve elmondhatjuk, hogy Carl Schmitt a politikai meghatározása során kellően világos különbséget tesz az idegen és az ellenség között. Az idegenségben potenciálisan megjelenik az ellenség, mégpedig kiiktathatatlan módon. Ez abból következik, hogy Schmitt koncepciója értelmében az ellenségesség nem az idegenség ténye, hanem egy intenzitási fokának meghaladása. Jóllehet nincs arra nézve szituációfüggetlen mérce, milyen intenzitású idegenség válik ellenségességgé, a kettő különbségét rögzíti az intenzitási fok: az ellenség az idegen szükségállapota. Schmitt megközelítésének hozadéka az ellenségesség realiztikus megközelítése, mely különösen a külpolitika és a nemzetközi kapcsolatok terén meggyőző, ahogy azt a nemzetközi kapcsolatok „realista” (Hans J. Morgenthau) és „neorealista” iskolái (John Mearsheimer, Kenneth Waltz) mutatják.

¹⁸ Bernhard Waldenfels: *Topographie des Fremden*, 145.; Ulrich Thiele: „Der Feind ist unsere eigene Frage als gestalt”. Zur Problematik negativistischer Identitätskonstruktionen. In: Rüdiger Voigt (Szerk.): *Freund-Feind-Denken. Carl Schmitts Kategorie des Politischen*. Stuttgart 2011. 151-172. Kulcsár-Szabó Zoltán szerint az ellenség az elhatárolódás ellenpólusa, és ennyiben a saját identitás lehetőségének feltétele: „Az ellenség ugyanis konstitutív módon (bár mint valamiféle konstitutív „kívül”) éppen a határképzés vagy formateremtés instanciájaként járul hozzá minden politikai (állami) identitás felépüléséhez. Az ellenség mindenfajta saját létfeltétele, és éppen emiatt [...] bizonyos értelemben egyáltalán nem tekinthető pusztán idegennek.” (Kulcsár-Szabó Zoltán: *Döntés, reprezentáció, ellenség. Carl Schmitt*. In. uő.: *A gondolkodás háborúi. Töredékek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből*. Budapest, 2014. 51-93., 83.) A megjegyzés mutatja, hogy az ellenséget Kulcsár-Szabó szerint is lehet *pusztán* tényleges másságként érteni, ami viszont még nélkülözi az intenziválódás Schmitt szerint ellenségképző mozzanatát. Az idegen idegensége, a másik mássága lehet szükséges ahhoz, hogy a saját meghatározott legyen; de ellenségnek nem kell lennie.

¹⁹ Ld. ehhez Olay Csaba: *Implicit regionális és explicit nemzeti identitás*. In: Hörcher Ferenc, Lajtai Mátyás, Mester Béla (Szerk.): *Nemzet, faj, kultúra: A hosszú 19. században Magyarországon és Európában*. Budapest, 2016. 28-57.

TEMETETLEN TESTEK. AZ IDEGEN DISKURZUSA JUDITH BUTLER NYOMÁN

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

OVERTURE

Judith Butler, a Berkeley University retorika és komparatisztika professzor asszonya, az egyik legismertebb, legvitatottabb és egyben legkeresettebb kortárs filozófus.¹ Neve a feminista mozgalommal és a feminista elméletek filozófiai reflexiójával fonódott össze. Ennek révén vált világszerte ismertté és egyben számos kritika célpontjává is. Ebből a szempontból tekintve semmiképpen nem nevezhető ismeretlennek.

Magyar nyelven Butlerről kevesen írtak tanulmányt, bár két könyve is megjelent fordításban: *A Jelentős testek* (2005 [1993] Fordította: Barát Erzsébet) és *A problémás nem* (2008 [1999] Fordította: Berán Eszter) Míg 2000 előtt elsősorban a testet öltött társadalmi nem filozófiai megalapozása állt Butler tanulmányainak és előadásainak középpontjában, az ezredforduló után, véleményem szerint, filozófiai érdeklődése jelentős fordulatot vett: a háború, a veszteségek feldolgozása és a sérülékeny test értelmezése került írásainak homlokterébe. (Butler 2003, 2005, 2009) Bár ez a tematikai eltolódás a magyar nyelvű írásokban, a fordítások hiányában még nem jelent meg, esszémben azonban éppen ezekre az újabb butleri gondolatokra alapozom mondanivalómat.

Butlerre nem a feminizmussal kapcsolatos kutatások révén találtam rá, hanem a kelet-közép-európai társadalmi identitás vizsgálata során. A térség kollektív identitásának középpontjában, de legalábbis meghatározó faktorai között, felvetésem szerint, a sebzettség emlékezete áll. A Szűcs Jenő által Európa második történeti régiójának nevezett geográfiai és kulturális egységet elsősorban a nyugati és keleti hegemoniáknak való kiszolgáltatottság, az országhatárok bizonytalansága, a diktatúrák árnya, a kisebbségi lét hátrányai, a vallások, egyházak és másképp gondolkodók üldözése, s nem utolsósorban a genocidok (Holodomor, Auschwitz, Srebrenica) jellemzik.² A

¹ Tanulmányom a *Társadalmi Nemek Tudománya Interdiszciplináris Folyóirat* 2017. decemberi számában megjelent tanulmány átdolgozott változata. (Máté-Tóth 2017)

² Még részben feldolgozatlan, illetve folyamatosan kutatások tárgya a *Kočevski Rog* néven ismerté váló szlovén genocid, amely akár százezer ember halálát is követelte közvetlenül a II. világháború után. (Kranjc 2013, Mojzes 2011)

térség jelenkori folyamatainak elemzéséhez e dimenzió beható és árnyalt ismerete véleményem szerint nélkülözhetetlen. Felvetésemet igyekeztem megalapozni, illetve beágyazni a jelentős kortárs filozófiai és szociológiai elméletekbe, s a szisztematikus szakirodalmi feltérképezés során találtam rá Judith Butler Adorno-előadásaira, valamint a *Frames of War* (2009) című kötetére. Ezekben a szerző meggyőző alapossggal tematizálja az emberi test kiszolgáltatottságának és a testet körül vevő társadalmi közeg alapvető jelentőségét, amely meglepő egyértelműséggel járul hozzá a kelet-közép-európai térség kollektív identitásának kutatásához.³ Jelen tanulmányomban Butler testfilozófiai téziseit mutatom be, s ezek alkalmazhatóságát a térség kortárs diskurzusfolyamatainak elemzése során.

TESTFILOZÓFIA

SEBEZHETŐ TEST

Butler testfilozófiája abból az alapvető és egyetemes tényből indul ki, hogy minden megszülető lény csak bizonyos körülményekre utaltan képes élni: a test táplálандó, védendő, melegen tartandó entitás. Az én-te kapcsolatokat meghatározó körülményeken túl (pl., mint az anya és csecsemő bensőséges viszonya) kifejezett jelentőséget tulajdonít a körülmények intézményi feltétel-rendszernek. A privát testviszonyok ebben a szemléletben egyben politikaiak is. A személyes ellátás és az ellátórendszerek nem választhatók szét egymástól, ha a test lehetőségeit és viszonyait vizsgáljuk. Butler számára a test elsősorban sebezhető test, hiszen a körülményeknek való kiszolgáltatottsága a test legalapvetőbb jellemzője. A 'minden feltétel rendelkezésre áll' csupán ideáltipikus alapeset, a valóság azonban minden test-egyed számára a sebeztségben érhető tetten.

Testfilozófiájában Butler a test alapvető sebezhetősége és sebeztsége mellett, s attól egyáltalán nem függetlenül, a testpolitika lényegi dimenzióit tematizáva olyan politikai történésekre építi reflexióját, mint az amerikai fogolytáborok, pl. Guantanamo. Ezek elemzése alapján megállapítja, hogy vannak testek, melyek láthatóan méltók a gyászra és vannak, melyek nem; vannak,

³ E művek nyomán szisztematikusan is igyekeztem feldolgozni Butler témámra vonatkozatható releváns állításait. Az említett összefüggést módomban állt két konferencián is megvitatni (a szegedi TNT Kutatócsoport 13. *Nyelv, Ideológia, Média* konferenciáján 2016. szeptember 30 – október 1-én, illetve a kelet-közép-európai pasztorálteológusokat tömörítő PosT-Netzwerk konferenciáján České Budějovícen 2017. szeptember 4-6-án), s részét képezi megjelenés előtt álló könyvemnek is *Verwundete kollektiv Identität. Freiheit und Populismus in Ost-Mittel-Europa. (Sebzett kollektív identitás. Szabadság és populizmus Kelet-Közép-Európában)* Herder 2018.

amelyeket jelzett, míg másokat jeltelen sírba temetnek el. A közgondolkodás bizonyos politikai és egyéb logikák mentén az alapvetően sebezhető és sebezhetetlen testek között különbséget tesz. Az embertestek közötti fundamentális azonosságot felváltja alapvető különbségtételként az értékes és értéktelen testek közötti megkülönböztetés. A sebeztség és a megkülönböztetés butleri testfilozófiáját kissé részletesebben is érdemes szemügyre venni.

„A nőkhöz sokáig a sebezhetőség képzetét társították ...” (Butler 2014. 99.)

Ezzel a felvetéssel kezdi Butler 2014-ben írt tanulmányát a testi sebezhetőségről, együttműködésről és az utcai politizálásról. Az emberi testek az utcán – a tanulmányban filozófiai elemzését olvashatjuk az utcai demonstrációk jelentőségének –, bizonyos értelemben jelképezik és összegzik azt, amit Butler az emberi testről gondol. (Butler 2014. 99.)

TESTRŐL A NEMISÉG DISKURZUSA FELŐL

Butler filozófiájának első állomásától kezdve a test értelmezés központi helyet foglal el. Első könyve (*Gender Trouble*), majd azt követően az erre érkezett kritikák inspirálta második könyve (*Bodies that Matter*) a test dekonstrukciójával és értelmezésével foglalkozik, kifejezetten a biológiai és a társadalmi nem szabatos megkülönböztetésének céljából. E megközelítésben az egyik kulcsfogalom a materialitás. Az anyag Butler számára nem valami állandó és másra vissza nem vezethető egység, hanem történés, melyet az adott hatalmi diskurzus szabályoz. A nem ebben az értelemben anyag, és ebben az értelemben tárgyalandó kritikai dinamikával. Ez a felfogás dialektikusan szemben áll a gender-filozófiát érő folyamatos kritikával, mely azt a gender studies-nek tulajdonított feltételezést kritizálja, miszerint az ember a biológiai, illetve társadalmi nemét maga dönthetné el, illetve választhatná meg, annak mintájára, ahogyan reggel kiválasztja, hogy melyik ruháját ölti magára.

„A gender performativitás félreértése az, hogy a gender döntés, szerep vagy konstrukció, ... mintha önmagában létezne a gender előtti valaki, aki belép a gender gardróbja és szabadon eldönti, milyen nemet választ a mai napra.” (Hall und Jagose 2012. 22.)

Ez a kritika Butler megközelítésének éppen a lényegét téveszti szem elől, s paradox módon éppen, hogy alátámasztja a szerző álláspontját, miszerint a nem társadalmi (hatalmi) diskurzus eredménye. Nem az a kérdés ugyanis, hogy a biológiai nem önmagában, az embertől függetlenített állandóságában micsoda, hanem az, hogy a mindenkori ember számára mit jelent. S ez a jelentés keresés és -adás az a dinamika, ami révén a nemről valamilyen módon szó van.

A test tárgyalásában Butler számára egy másik kulcsfontosságú kifejezés a "gender performativitás" (Butler 1993. X.), melyet folyamatosan fejlesztett, s az idők során különböző módokon fejtett ki. A kifejezés tartalma egy karkai momentumra vezethető vissza, amint a főhős ül a törvény előtt és várja az ítéletet. A gender performativitás kifejezés azt a diszkurzív viszonyrendszert jelenti, amely során a nem meghatározódik, s a legkülönbözőbb nyelvi és rituális játékokkal jelentőség tulajdonítódik neki.

Az anyag és a performativitás Butler filozófiájában ugyanannak a gondolatnak kifejtését szolgálja. Kezdeti műveiben ezek a fogalmi felbontások és értelmezések elsősorban a nemi határsértésekre való filozófiai reflexiót szolgálták. A későbbi művei ismeretében pedig láthatjuk, hogy előkészítették testfilozófiájának mélyebb és egyetemesebb megalapozását.

A TEST SEBEZHETŐSÉGÉRŐL

Butler számára az emberi test elsősorban nem az individuum biológiai megnyilatkozása, hanem számos hálózat találkozási pontja. A test mindennek előtt politikai természetű valóság és nem privát. A test csak relációkban érthető meg és csak relációkban képes létezni. (Butler 2014. 102.)

A test sebezhető, s ez a jellegzetessége alapvető, vagyis nem csupán esetleges vagy akcidentális. A test viszonyokban való létének centrumát, lényegét fejezi ki a sebezhetőség, illetve a sebzettség. A test nem valamiféle automatizált gyártási folyamatként kerül a világba, s nem önerejéből képes életben maradni és fejlődni. Nem képes önmagát táplálni, semmilyen értelemben nem képes önmagáról gondoskodni. A test kölcsönösen függő viszonyrendszer alapján fogható fel megfelelő módon, a rá vonatkozó viszonyok összességét Butler emberi körülményeknek nevezi, a Hannah Arendtől kölcsönzött *human conditions* fogalom nyomán. Ezek a körülmények maguk is sebezhetőek. A körülmények, olyan feltételek, melyek részben rendelkezésre állnak, részben pedig hiányoznak. A feltételek szabják meg, hogy a gyermek életben marad-e, s fejlődése milyen ívet írhat le. Mai világunk egyre növekvő mértékben azzal jellemezhető, hogy a megszületett ember számára nem állnak rendelkezésre kellő feltételek, melyek között kiteljesedhetne. Az emberiség nagyobb fele él, illetve hal meg olyan viszonyok között, melyek közös jellemzője a test ellenőrzése, bántalmazása, szélsőséges esetben áruba bocsájtása vagy elpusztítása. (Butler 2014. 103.)

Az emberi testet lehetővé tévő kondíciók tehát jellemzően hiányoznak vagy hiányosan vannak jelen. E hiány, illetve a hiányos körülményekből adódó test-állapotok és test-viszonyok megjelölésére Butler a *precarity* kifejezést használja. (V. ö. Butler 2009. 33kk) S azok közösségét, akik elsődlegesen ilyen körülmények által fémjelzett populációhoz tartoznak, a *precariat*

nyelvi leleménnyel jelöli meg, amelyben előcseng a *proletariat* fogalma. (Butler 2014. 100kk.)

A bizonytalanság (precarity), mint általánosított kondíció a test alapvető függőségét tételező elméletben gyökerezik, s a fenntartott és fenntartható világ kondíciói között létezik. A megfeleléség – végső soron a megfeleltethetőség – a fenntartandó és az egyénnel szemben álló világra adott affektív válaszban lokalizálódik. (Butler 2009. 34.)

Butler tehát a kölcsönös függést, az összetartozást és különállást egyidejűleg állítja, nem utolsó sorban a vállaltan dekonstruktivista felfogásának megfelelően. A test egyszerre szorul rá a körülményekre, amely nélkül képtelen az életre, és egyszerre áll szemben ezekkel a körülményekkel. Butler egyaránt igyekszik elkerülni a determinizmus és az individualizmus álláspontjait. Az ú.n. Adorno-előadásában újra és újra visszatért egy fogalom, amely révén úgy próbált meg a testből kiindulva gondolkodni, hogy a körülményeket jelentő világ felől is meghatározta, s erre a *kitettség* (exposure) kifejezést használta. Az ember ebben a világban úgy él, hogy egyben ki is van rekesztve ebből a világból, miközben ugyanakkor alapvetően függ is tőle. (Butler 2009. 34.)

HÁBORÚK ÉS NACIONALIZMUS

A test társadalmi vonatkozású, s pusztán ennek alapján is alapvető lényegéhez tartozik a sebezhetőség. Csak akkor vagyunk képesek megfelelően válaszolni a mivoltunkat feszegető kérdésre, ha figyelembe vesszük, mit is jelent a "mi". A politikai, vallási és média feltételek határoznak arról, kinek az élete élet és kié nem-élet. Mindenek előtt a háborúk során válik világossá – Butler az USA Irakban és Afganisztánban vívott háborúira gondol –, hogy vannak emberi testek, melyeket meg kell védeni, mert méltónak találtnak rá, míg más testeket nem kell megvédeni, ezek nem-testekké minősítődnek, melyek kiszolgáltatathatók az erőszak bármilyen formájának és intenzitásának. A velük szemben elkövetett brutalitások erkölcsileg megengedettek, s ez csak akkor lehetséges, ha előtte a diskurzus megfosztja őket a teljes értékű ember-mivolttól. A "mi" és az "ők" közötti határ természetesen átjárható, amennyiben a diskurzus időlegesen felfüggeszti, illetve fellazítja az ember-mivolt elismerésének szigorát.

Ez az a pont Butler filozófiájában, amely az idegen problematikáját érinti. Amennyiben az ember-mivolt alapvető jellegzetessége az egymásrautaltság és ebből következően az ebben beálló hiányok jelentik kiszolgáltatottságát,

idegenné az ember bizonyos diszkurzív eljárás során válik. Butler nem az elméletből indul ki, hanem az emberi testekkel kapcsolatos eltérő bánásmódok elemzéséből. Annak feltétele, hogy bizonyos testek temetetlenül maradjanak, az idegenné formálás diszkurzív cselekményében ragadható meg. A mi és az ők, a saját és a más, valamint az ismerős és az idegen közötti határhúzás szorosan kapcsolódik a közösségi identitás stabilizálásához. Azok az érvek, amelyekkel az amerikai kormányzat, vagy akár a menekült krízis vonatkozásában az európai kormányzatok és a hétköznapi emberek nem különben élnek, voltaképpen az idegenné tevés eszközei, bizonyos politikai vagy nemzetbiztonsági eljárások foganatosítására. Ahhoz, hogy egy átfázott anyának, aki csecsemőjét kendőbe bugyolálva védi a fagyos szélről egy másik anya, aki a meleg házból kilép, ne adjon felmelegedési lehetőséget, olyan diszkurzív impulzusokra van szükség, amely a két anya közé átléphetetlen határt húz. A határ túloldalán pedig a másik testből az idegen értéktelenebb teste válik, amellyel szemben olyan eljárások is legitimnek tekinthetők, amelyek a határon innenre telepített testekkel szemben elfogadhatatlannak lennének.

Az emberi testek alapvető közössége és egymásban levése azt is jelenti, hogy az emberi identitás részben kívül esik az adott embertesten, a "másik"-ban is fennáll, ezért mindaz, ami ezzel a másikkal történik, értelemszerűen a sajáttal is történik. Amennyiben a másik test, amellyel szétválaszthatatlan hálózatba fontan létezik a saját test, sérelmeknek van kitéve, akkor ez nem hagyja érintetlenül a hálózatba font többi testet sem. A nacionalizmus ebben az értelemben az egyik olyan eszköz, amely olyan képet fest és erősít, ahol az "én" szűkített értelemben tárgyalódik. A nacionalista diskurzus a mindenkori "másiknak" olyan tulajdonságokat juttat, amelyek révén azok a határon túlra kerülnek, s mint odaítéltek nem teljes értékű emberek, akár egyáltalán nem azok. Ez a diskurzus teszi lehetővé a legmodernebb korban is a háborút vagy egyéb másokkal szembeni erőszakos cselekedeteket, mert az ember-mivolttól való megfosztás felment az erkölcsi önkritika alól. Az ilyen politikai logika dekonstruálja az eredetileg azonos státuszú embert, és úgy beszél a testekről, mintha azok valóban elkülöníthetők lennének egymástól. Ezt az eljárást, illetve jelenséget Butler antropológiai szkizmának nevezi, az emberiség alapvetően összetartozó hálóján esett szakadásnak. (Butler 2009.)

Tovább mélyítve a kitettség fogalmát, Butler a következő rétegeket, illetve árnyalatokat különbözteti meg. Létezik 1.) a nem-elbeszélhető kitettség, amelyből egyediségem fakad, 2.) léteznek behozhatatlan primér kapcsolatok, melyek maradandó és ismétlődő nyomot hagynak élettörténetemben, következőképpen 3.) létezik egy történet, amely számomra részben áttekinthetetlennek tűnik. S végül 4.) léteznek normák, melyek számomra lehetővé teszik önmagam elbeszélését, amelynek én magam vagyok a szerzője, és legalább

abban a pillanatban, amikor megkísérlek érvényt szerezni történetem egyediségének, helyettesíthetővé tesznek. Ez utóbbi nyelvi megfosztottságot felerősíti az a tény, hogy kapcsolódási lehetőséget biztosítok magamhoz valaki másnak oly módon, hogy e kapcsolódás narratív struktúráját helyettesíti 5.) a címzés struktúrája, amelyben megvalósul. (Butler 2003. 55kk)

Amint fentebb már röviden említettem, Butler testfilozófiájának lényeges fogalma a kitettség (*exposure*), melynek kifejtése során Adorno, Levinas és Adriana Cavarero pozícióihoz kapcsolódik. A test ebben a megközelítésben bizonyos értelemben metaforává válik, diszkurzív fogalommá, amely alkalmat ad az embernek átfogó tárgyalására, anélkül, hogy az individualizmus szemléletmódjába zártan kellene gondolkodnunk. Az ember sebzettségében és egyediségében szükségképpen kiszolgáltatott, ki van téve egymásnak és a körülményeiknek. Ugyanakkor ebben a mivoltában helyettesíthetetlen és pótolhatatlan, mert kitettsége valóban az övé, amely révén önmagasága megvalósul. Ez a lényegi státus minden emberre érvényes, vagyis mások egyedisége is kiszolgáltatott az énnek, ami nem jelent azonosságot, de azt igen, hogy különbözőségében össze van kötve a másikkal, a másokkal. (Butler 2003.)

A butleri „*exposure*” a német kiadás az „*ausgesetzt*” szóval adja vissza, amely tükröfordítása az eredetinek. Ugyanakkor az *ausgesetzt* szó alapján álló igéből (*aussetzen*) képezi a német az *Aussatz*, *Aussätze* főneveket, melyek kiütést illetve leprást jelentenek. A butleri gondolatot, a test kettős meghatározottságát – a másokra utaltságot, s ugyanakkor a különállást – remekül képes megjeleníteni a német fordítás szójátékának magyar megfelelője, a kiütés és kiütöttség, képileg a leprás visszataszító volta és ezzel párhuzamosan a rászorultsága: testén a sebek és létezése mint a társadalom sebe. Ennek nyomán asszociálódhat a bibliai motívum, amikor Jézus a leprást a maga kivetettségében elfogadja, vagy amikor Assisi Szent Ferenc akkor éli át legjelentősebb istenélményét, amikor a leprást átöleli, vagy amikor a 12. századi Alberich, aki a leprás lábvizébe mossa arcát, majd iszik belőle, mert ezzel véli Krisztus imitálni. Hasonlót jegyeztek fel a korai ferences misztikától, Folignoi Angeláról. (*Die Mystik im Abendland* 5:339)

E hagyománynak a butleri felvetés vonatkozásában azért lehet jelentősége, mert benne egyrészt a kitaszítottság, szemben állás, csökkent értékű embermivolt jelenik meg, másrészt a feltétel nélküli elfogadás, a kiszolgáltatottság, ápolás és egyenértékűség. (Butler 2003.)

Butler az erőszakról, kiemelten a háborúról írt tanulmányaiban azokat a körülményeket (*condition*) elemzi, melyek feltétlen szerepet játszanak a test fennmaradásában, illetve elpusztulásában. Kiemelt hangsúlyt ad annak a belátásnak, hogy a szisztematikus erőszakkal mindig együtt jár a másik ember embervoltának leértékelése, annak, milyen módokon használják fel a

szemben álló felek a test, vele a szexualitás kiszolgáltatottságát. Amint már említettem az amerikai fogolytáborok és az iraki háború képezik elsődleges mintáját, melyek elemzése mentén kifejti és építi testfilozófiájának gondolatmeneteit. (Butler 2009.)

Butler a *Frames of War* című kötetében az erőszak módozatainak filozófiai reflexióval foglalkozik, s arra keres választ, hogy a háború és az erőszak összefüggésében milyen testre és sebezhetőségre vonatkozó gondolkodás tárható fel. A kötet öt, egymással összefüggő esszét tartalmaz, melyeket a szerző 2004-2008 között publikált, s melyek közös jellemzője, hogy háborús tapasztalatokat tematizálnak. A tanulmányok mindegyike azt a kérdést taglalja, milyen módon keletkezik a test diskurzusa a politikai és vallási térben, milyen logikák és milyen magalapozású etikák szabályozzák a testről való gondolkodást. Butler számára, miközben a fenti értelemben vett kitett test a legfőbb témája, ez a test egyben diskurzusok ütközőpontja is. Csak ennek a dimenzióknak figyelembe vételével lehetséges a test, sebezhetőség, erőszak és háború összefüggésrendszerének adekvát értelmezése. A kérdés tehát, hogy milyen logikák húzódnak meg a nacionalizmusok és a különböző teológiai koncepciók mögött, melyek lehetővé teszik az erőszakkal kapcsolatos döntések mérlegelését. (Butler 2009.)

TESTEK A MÉDIÁBAN – TESTEK A POLITIKÁBAN

A gyász közösségi feldolgozását általában felháborodás kíséri, a felháborodás pedig hihetetlen politikai muníciót jelent. Butler számos esetet sorol fel, melyek a test médiabeli bemutatásával törekedtek befolyásolni a háborúval, erőszakkal és nacionalizmussal kapcsolatos affektivitást. Amikor az Abu Ghraib fogolytáborban megkínzott és megölt jellemzően muszlim foglyok fotóit mutatták az amerikai tv csatornákon, akkor a konzervatív, háború-párti politikusok mindent elkövettek, hogy a képek valóságát megkérdőjelezzék. Erre a legeredményesebb eszköznek az mutatkozott, ha a képek készítőit és nyilvánosságra hozóit idegeneknek és idegen érdekeket szolgálóknak mutatják be. Úgy kommentálták az eseteket, hogy akik ezeket a képeket nyilvánosságra hozták, azok nem-amerikaiak és nem-amerikai érzelműek. Ezzel a retorikai fogással próbálták ellensúlyozni azt az általános megdöbbenést, hogy az amerikai hadsereg egy sor nemzetközi törvényt és egyezményt sértett meg a foglyokkal való szörnyű bánásmód során. A nemzeti büszkeségen esett sérelmet a leleplezők diszkreditálásával kezelte az akkori politika. Nem arra fókuszáltak, hogy mi történt azokkal a foglyokkal, hanem arra, hogy mi történt az amerikai nemzeti érdekekkel és büszkeséggel. Ez az azóta elhíresült eset számos további mellett jól érzékel-teti, hogy az amerikai test és az iraki,

illetve afganisztáni test között a nemzeti érdek és érzés fenntartása tesz különbséget, az egyiket értékesnek és védendőnek, a másikat értéktelennek és elpusztítandónak kategorizálva.

A kínzásokat a civilizáció barbarizmus elleni küzdelme nevében követték el, miközben láthatjuk, hogy az itt-nevezett civilizáció egy olyan vitatható szekuláris politika része, amely semmivel sem felvilágosultabb vagy kritikusabb, mint a legrosszabb dogmatikus és restriktív vallás. Valójában az ilyen értelemben vett civilizáció és az ilyen értelemben vett vallás közötti összefüggés sokkal alapvetőbb annál, mint általában gondoljuk. (Butler 2009. 132.)

Miért háborodunk fel az öngyilkos merénylő tette miatt és miért nem az államilag irányított terror miatt? Butler kifejti, hogy nyilvánvalóan semmiképpen sem akarja azonosítani a két cselekedetet, csupán fel akarja hívni a figyelmet arra a perspektívára, ami akkor nyílik meg, ha a testek alapvető egyenlőségére alapvetően egyenlő testekre koncentrálunk. Aszerint érzünk és ítélünk, ahogyan a gondolkodásunk kondíciói diktálják, s e kondíciók jelentősen eltérnek egymástól. Miközben ezek a háborús események és következményei azt is bizonyítják, hogy az emberiség összes teste szoros egymás mellett élésben áll, s ebből az egymástól való kölcsönös függésből fakad az elméleti és gyakorlati kötelezettség, hogy kritikával kérdezzünk rá a saját és a másik testére vonatkozó gondolati konstrukcióinkra.

A VALLÁSROL

A modern, liberális gondolkodás a vallás privatizációjának prókátora. Erre az egyik plasztikus magyarázat, hogy a II. világháborút követően, amelyben a vallási dimenzió jelentős szerepet játszott a nemzeti dimenzió erősítőjeként, a vallást a következő háború megelőzésének érdekében ki kellett szorítani a nyilvánosságból és a nagy társadalmi intézményekből. Butler érzékeli, hogy a vallásnak ismét diskurzus-alakító szerep jut, amelyre figyelemmel kell lenni.

A szekuláris elit törekvése arra, hogy kizárja a vallást a politikai szférából, alighanem bizonyos osztályprivilegiumokból fakad és abból a vakságból, amely nem képes meglátni, hogy a vallási hálózatok milyen támogatást nyújtanak a sebezhető populációknak. (Butler 2009. 145.)

Kifejezetten az iszlámra vonatkozóan fontos manapság tudatosítani, hogy azok a jellemzők, melyeket a publikus diskurzusban az iszlámra, mint vallásra, vagy mint kultúrára érvényesítenek, azok elsősorban nem az iszlám meg-

figyeléséből nyerik legitimitásukat, hanem azokból az érdekekből, melyek a nem-iszlámnak tekintett és konstruált másokkal szemben önmagukat elkülöníteni akarják. Ezért barbár, elmaradott, terrorista és primitív az iszlám politikai képe, mert ezzel ellentételezve stabilizálható a saját kép, mint művelt, modern, békeszerető és fejlett. (Butler 2009. 39kk)

Amikor Butler vallásról ír, akkor elsősorban nem a tételes vallást érti rajta, hanem a kultúra egy területét, amely részben meghatározza az ember cselekvését, részben a politikai diskurzus hatékony eleme. A testfilozófia tematikával azáltal kapcsolódik össze a vallás, hogy a test kulturális és politikai kondícióinak befolyásoló tényezője. Butler vallásfogalma részben Clifford Geertz-re vezethető vissza, aki a vallást igen tág, funkcionális értelemben, kulturális rendszerként definiálta. (Geertz 2001.) Peter L. Berger a vallás-szociológia idén elhunyt doyenje pedig ehhez a geertz-i felfogáshoz közeli értelemben beszélt „mágikus mátrixról”, amely a kollektív gondolkodás mélyrétegeiben meghúzódó egyfajta mintázat, ami a világban való eligazodást és a folyamatok számára történő értelemadást biztosítja. (Máté-Tóth 2014.) Butler a vallásról tárgyalva nem végez el ilyen mély elemzéseket, ez nem is témája, de azt mindenképpen megjegyzi, hogy a vallás és a szekularitás közötti szigorú megkülönböztetés felszínes és nem alkalmas a kortárs folyamatok a leírására. Ebben nem utolsó sorban Talal Asad szekularizációs elméletre vonatkozó kritikájára támaszkodik. (Asad 2003.)

Amennyiben a vallás értékek kifejezésének kulcsfontosságú mátrixa, s ha sokan a globális viszonyok között a vallást tekintik gondolkodásuk kalauzának, akkor politikai hibát követnének el, ha mellőzni akarnánk a vallást mindennemű területről. Tudván, hogy a vallás nem egyszerűen hitek és dogmák gyűjteménye, hanem a személy alakulásának mátrixa, melynek kimenetele eleve nem látható, s amely teret ad különböző értékek kinyilvánítására, megvitatására és elutasítására is. (Butler 2009. 122.)

A vallás tehát két szempontból is jelentős lehet, az egyik maga a vallás, mint történelmi hagyomány és orientációs mátrix. Egy további értelemben azonban, amelyre Butler csupán implicité látszik utalni, a vallási jellegű hozzáállás és politika, amely ugyan nem kötődik egyik tételes valláshoz sem, ugyanakkor a vallási elfogultság és gyűlölet hagyománymodelljéhez hasonló módon gondolkodik és vagy cselekszik.

ÜLDÖZÖTTség

Az üldözöttség története felveti az üldözött felelősségének kérdését is. Nem abban az értelemben, mintha az üldözöttségért maga az üldözött lenne felelős. Éppen ellenkezőleg az üldözöttség létünknek abba a régiójába vezet bele, amely radikálisan nem akart, paradox módon saját létemnek abba a szakaszába, amikor még nem voltam "magam", s az üldözöttség belőlem tárgyat alakított ki. Ebben az értelemben használja Lévinas az én (je) helyett az engem-et (moi). (Butler 2003, 74)

DEKONSTRUKCIÓ

Butler testfilozófiájának alapvető módszere és elméleti feltétele a Derridára és másokra visszavezethető dekonstrukció. Ennek az eljárásnak az a lényege, hogy az adott fogalom vagy viszony pozíciójára kérdezzük rá, arra, hogy milyen gondolkodási hagyományok és milyen társadalmi és politikai erőviszonyok határozzák meg a róla való gondolkodást. Legegyszerűbben szólva azt mondhatjuk, a magától értő fogalmakat elbizonytalanítjuk, hogy egyértelműségük paravánja mögött észrevehessük azokat a kérdéseket és megközelítéseket, melyekre az adott fogalom a maga egyértelműségével választ ad, valamelyest lezárva a gondolat és a tapasztalat önkifejezésének törekvését.

Amit Butler a test vonatkozásában elvégez, azt a kelet-közép-európai társadalmak, országok, államok jelen helyzetével szintén el lehet végezni. Mindazokra a magától értő tudáselemekre, melyek a régió társadalmi és kulturális egységeinek identitását meghatározzák, és ebben a folyamatos önmeghatározásban jelentős szerepet játszanak, a mélyebb megértés érdekében rá kell kérdezni, fel kell ezeket bontani, alá kell vetni a dekonstrukciós eljárásnak. Ez a megközelítés egyrészt elbizonytalanítólag hat, mert mindazok, akik az egyértelmű és leszögezett értelemadásban találják meg identitásuk számára az orientációs bizonyosságot, hirtelen elveszítettnek és kiszolgáltatottnak érezhetik magukat. A régió országaira a nagyjából 25 évvel ezelőtti politikai rendszerváltás, majd a világhálóra való kapcsolódás információs váltása következtében eleve hatalmas teher és feladat nehezedik. A monolitikus és egyirányúsított diktatúra után a fogalmakat újra kell definiálni, a cselekvéshez új egyértelműségeket találni, s meg kell küzdeni az elrejtett múlt felbukkanó rémeivel. Ebben a régiót általánosan és alapvetően meghatározó diskurzusközegben a dekonstrukció alapvetően zajlik, ám éppen azokra a fogalmakra nézve nem tekinthető lezártnak, melyek az új rendet

megalapozni, az új viszonyokat stabilizálni és az új határokat meghúzni igyekeznek. Másrészt a dekonstrukció eljárása felszabadítólag is hat, mert a kialakult, illetve a múltból előhozva újra érvényesített egyértelműségeket és elhatárolódásokat ismét vitathatóvá teszi. Az egymással szemben állított feleket egymás erőterében új öndefiníciós kísérletekre hívja meg.

TESTEK KÖZÖSSÉGE

Butler testfilozófiájának alapállása a testek egymásra utaltsága, amely a testnek nem véletlenszerű jellegzetessége, hanem a legalapvetőbb ismérve. Ezzel párhuzamosan a régió kulturális és politikai egységei is tárgyalhatók a maguk alapvető egymásra utaltságában, szemben az egymástól alapvetően független kollektívumok logikájával. Egyfajta történelmi és alkotmányjogi megközelítés alapján természetesen nem vitatható, hogy a régió országai autonóm köztársaságok, melyek saját parlamenttel és egyéb demokratikus és közbiztonsági kellékekkel jogosultak saját bel- és külügyeik szabad intézésére. Ugyanakkor ezzel a szabadsággal és önállósággal párhuzamosan a régióban egy további belátásokra alapuló szemléletváltásra is szükség van, az egyes országok közötti történelmi feszültségek és ellenségeségek lebontására. Ha az emberi test alapvetően testek közösségébe tartozóan képes csak élni, akkor a régió országai is csak egymás közösségében képesek erre. Méghozzá nem pusztán szemléleti okokból, hanem a legkomolyabb gazdasági, pénzügyi, hadi és további okokból még inkább. Amit Butler többek között Lévinas „másik” fogalmának elemzésekor kifejt, miszerint az ember akaratlanul megszólított, a másikkal nem-szándékoltan is alapvető viszonyban álló lény, az igaz a térség országaira, népeire és különböző érdekcsoportjaira is. (Butler 2003. 120kk) Az egyes országok és kisebb közösségek a *nem választott másik* közelségében és közösségében élnek. Ez az alapállás és ennek érvényesítése a régió folyamatainak elemzésekor bizonyos értelemben új és eredeti megközelítést tesz lehetővé.

BIZTONSÁGI KONDÍCIÓK

A testek életét és együtt élését a körülmények teszik lehetővé és határozzák meg, melyeket Butler a kondíciók összefoglaló kifejezéssel jelöl meg. A régió társadalmi történetében a folyamatos kiszolgáltatottság, az idegen uralmak befolyása, a kisebbségi jogoktól való megfosztottság, az államhatárok ingatagsága, a kikényszerített lakosságcsere, a munkatáborok és más deportációk gyakorisága és mintegy a traumatikus történelmi események tömegének csúcsa, a genocidok emlékeit hordozzák magában. Talán nem

túlzás azt állítani, hogy ezeknek a történelmi traumáknak hosszú időn át való, intenzív jelenléte fémjelzi elsősorban a régiót, s felelős számos regionális jellegzetesség és kulturális szokás kialakulásáért. Ahhoz, hogy ezek a társadalmak egyrészt megbirkózzanak saját múltjukkal, másrészt az elmúlt évtizedek mélyreható kikényszerített változásai okozta bizonytalanságaikkal, ahhoz megfelelő biztonsági feltételekre van szükség. Ezek elsősorban nemzetközi egyezményekben és diplomáciai megállapodásokban és a nagy nyugat-európai országok megfelelő régióismeretre alapuló támogatásában mutatkoz(hat)nak meg. Európát már Szűcs Jenő (1983) és nyomdokain számosan mások több történelmi régióra osztva tárgyalták, s a középkori alaphelyzet értelmezési relevanciáját a legújabb korig menően meggyőzően igazolták. A többlépcsős Európa vagy a *multiple modernity* elmélet (Eisenstadt 2002) is olyan megközelítések, amelyek a régió sajátos viszonyainak megértését és értő menedzselését lehetővé teszik.

Befejezésül álljon itt egy összefoglalás Judith Butler, fentebb már tárgyalt performativitás elméletéről, amely kifejezi azt az irányt, amely nyomán testfilozófiáját a kelet-közép-európai régió kollektív identitásának elemzésére próbálom alkalmazni. Ha az idézetben a nemi szerep kifejezést a kollektív identitás kifejezésre cseréljük, akkor az első mondat így hangzik:

A kollektív identitás megalkotásának performatív aspektusa azt jelenti, hogy a kollektív identitások szigorú szabályokat követő citálásával hozzuk létre a meghatározott kollektív identitásnak megfelelő identitást.

Butler a performativitáson azt a nyelvi eseményt érti, amely során a test valójában valamivé válik, s ez egyfajta rituális folyamat (Victor Turner) révén történik. A régió társadalmi a sebzett történetükre emlékezve sebzett identitás révén azonosítják magukat és erre a kollektív identitásra építik fel életstratégiájukat, politikájukat, s ennek tükröződése segíthet megérteni számos, kifejezetten erre a régióra vonatkozó jellegzettség végső okát. Másutt már többször sikerült kifejtennem – ifj. Feleky Gábor – kollégámmal írt tanulmányokban, valamint a *Vallásnézet* című könyvemben, hogy a régióban a köztéri performanszoknak, melyek a nemzeti szimbólumok újbóli in-tronizációival telítettek, életbevágóan súlyos kollektív identitás építés és megerősítés zajlik, amely bizonyos mértékben a Robert Bellah által leírt civil valláshoz hasonlít. (Máté-Tóth András et al. 2014; V. ö. Máté-Tóth András & Feleky Gábor Attila 2009)

Bár a nemiség performativitása Butlernál nem kapcsolódik össze olyan szorosan a más műveiben szereplő sebzettség és prekaritás elméletekkel, ha 2000 után írt műveinek egészére próbálunk tekinteni, akkor ezek az össze-

függések centrálisnak tűnhetnek. S éppen ezért kifejezetten alkalmasak arra, hogy a kelet-közép-európai régió önértelmezésében szereplő sebzettség dimenziót árnyaltabban és mélyebben értelmezhessük. Egyben rámuttanak arra az összefüggésre is, amely a sebzettségre alapuló regionális önértelmezésre támaszkodva tesz különbséget a saját és az idegen között, s tesz ezzel lehetővé kollektív elhatárolódást.

A kutatást az EFOP-3.6.2-16-2017-00007 azonosító számú, Az intelligens, fenntartható és inkluzív társadalom fejlesztésének aspektusai: társadalmi, technológiai, innovációs hálózatok a foglalkoztatásban és a digitális gazdaságban című projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap és Magyarország költségvetése társfinanszírozásában valósul meg.

IRODALOM

- Asad, Talal: 2003. *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Great Britain, Stanford University Press.
- Butler, Judith: 1993. *Bodies that matter. On the discursive limits of „sex”*. New York, London, Routledge.
- Butler, Judith: 2003. *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002. Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Butler, Judith: 2009. *Frames of war. When is life grievable?* London, Verso.
- Butler, Judith: 2014. „Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics.” *Critical Studies* 37 (1): 99-119.
- Eisenstadt, S. N.: 2002. *Multiple modernities*. New Brunswick, N.J., Transaction Publishers.
- Geertz, Clifford: 2001. *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások (Fordította: Niedermüller Péter, Andor Eszter)*. Budapest, Osiris.
- Hall, Donald E. und Annamarie, Jagose: 2012. *The Routledge Queer Studies Reader*, Taylor & Francis.
- Máté-Tóth András: 2014. „Mitikus mátrix.” In. *Közösségteremtők*, hrsg. Pusztai G und Lukács Á., 113-120. Debrecen, Debrecen University Press.

- Máté-Tóth András und Feleky Gábor Attila: 2009. "Civil Religion in Central and Eastern Europe: An Application of an American Model." *Americana: E-Journal Of American Studies In Hungary* 3:53.
- Máté-Tóth András, Feleky Gábor Attila, Barna Gábor, und Povedák István: 2014. "Ritual Dimensions of Civil religion." In. *Politics, Feasts, Festivals*, 65-72. Szeged, University of Szeged, Department of Ethnology and Cultural Anthropology.
- Máté-Tóth András: 2017. Sebzett testek, sebzett identitás: Judith Butler testfilozófiája és Kelet-Közép-Európa kollektív identitása. *TNT@F* 7, no. 3: 60-73.
- Szücs, Jenő: 1981. "Vázlat Európa három történeti régiójáról." *Történelmi Szemle* 24. no. 3:313.

I. A KEGYETLENSÉG FOGALMÁRÓL¹

A kegyetlenség csak az emberhez kapcsolható fogalom, az állatok nem lehetnek kegyetlenek, agresszív megnyilvánulásaik ösztönösek, csak az ember okozhat morális szempontból elfogadhatatlan sérelemeket. A kegyetlenség lényegében a világ alakítása során egyéni cselekvésként megvalósított, vagy egy rend mechanizmusaiból adódó szükségtelen és nem menthető, tehát elfogadhatatlan sérelemokozás, továbbá az egyént vagy a vele kapcsolatban álló másokat érő, illetve egy rend működésmódjából következő szükségtelen és nem menthető (kisebb vagy nagyobb erőfeszítéssel, olykor már megfelelő odafigyeléssel is kiküszöbölhető), tehát elfogadhatatlan szenvedés eltűrése. Ez persze pontosításra szoruló meghatározás, de kiindulópontnak talán megfelelő. Arról racionális morális vitákat kell folytatni, hogy egy adott helyzetben megvalósuló sérelemokozás szükségesnek minősíthető-e vagy sem, illetve egy szükségtelen sérelemokozás esetén találhatunk-e olyan, a cselekvőt felmentő körülményt, amely miatt nem beszélhetünk kegyetlenségről (pl. baleset vagy a tettei lehetséges következményeivel elmeállapota miatt tisztában nem lévő ember által elkövetett cselekedet esetén).

A kegyetlenség fogalma nem csak az egyes ember cselekedeteihez köthető, hiszen az emberi együttélés bizonyos módja éppúgy minősíthető kegyetlennek. Az egyéni elhatározásból fakadó, „kivételes” – az embereket elborzasztó – kegyetlenségnél sokkal rosszabb az eltúrt kegyetlenség rendje, ahol a szükségtelen szenvedésokozást *szükségességeként tüntetik fel*, így megütközést sem kelt. Vannak olyan emberi közösségek, amelyekben a kegyetlenség központi szerepet játszik (pl. szervezett bűnözői csoportok; a sztálini Szovjetunió vagy a III. Birodalom, mint a kegyetlenség államai), de nincs olyan együttélési forma, ahol a kegyetlenség ne lenne jelen valamilyen módon. A kegyetlenség államaiban a kegyetlenség – még ha leplezni is próbálják – nyilvánvaló, így küzdeni lehet ellene. A 21. századi liberális demokráciákban a kegyetlenséget általában az érvényes normák durva megsértéseként, kivételes

¹ A témának egy nagyobb tanulmányt szenteltem, amelynek első része *Változatok a kegyetlenségre. Filozófiai vázlat a civilizáció és az embertelenség néhány összefüggéséről* címmel megjelent a *Nagyerdei Almanach* 2017. 1-es számában. A második rész a következő számban jelenik meg.

jelenségként értelmezik, ezért rá kell mutatni arra, hogy a szükségtelen, nem menthető sérelemokozás a hétköznapiak részét képezi. A *hétköznapi kegyetlenségeket* a legtöbben nem kegyetlenségként fogják fel (sokszor az áldozatok sem). Ha a kegyetlenségre kellene példát hozni, feltehetően valamilyen rémtettet említenénk, pedig a kevésbé véres és látványos, mindennapi szenvedést sem tűrhetjük el. A háborús pusztítások képein megrökönyödünk, de a „békés” rend áldozatait észre vesszük-e?²

Fontos, hogy az agresszió és a kegyetlenség fogalmát ne mossuk össze. Túl azon a már említett nyilvánvaló különbségen, hogy az állatok nem lehetnek kegyetlenek, az emberre jellemző agresszió sem azonos a kegyetlenséggel, mint szükségtelen sérelemokozással, bár sok esetben a kegyetlenség erőszakos cselekedetek által nyilvánul meg. A nem fizikai kegyetlenségek egy része erőszakos cselekedetet (pszichikai erőszakot) feltételez, de a kegyetlenségnek vannak olyan változatai is, amelyek *nem járnak erőszakkal*. A hétköznapi kegyetlenségnél gyakran ez a helyzet, az is lehet kegyetlen, ha átnézünk a másikon, pl. nem fogadjuk az üdvözlését. Vannak a kegyetlenségnek olyan változatai, amelyek *közvetlen* erőszakkal nem járnak, ezt a rend (tudatosan alkalmazott vagy nem tudatos, nyilvánvaló vagy rejtett) kegyetlenségének nevezem, ekkor ugyan kulturális és strukturális erőszakformákra utalok, de szerencsésebb kegyetlenségről beszélni ilyen esetekben, *egyértelművé téve* azt, hogy szükségtelen, nem menthető, tehát elfogadhatatlan, kiküszöbölendő sérelemokozásról van szó. A kegyetlenség tehát gyakran nem jár közvetlen erőszakkal, olykor semmiféle erőszakkal sem. De vajon egy erőszakos cselekedet egyúttal mindig kegyetlen is? Nyilvánvalóan nem, hiszen *vannak olyan agresszív viselkedésformák*, még a kifejezetten csak az emberre jellemző erőszakos cselekvésmódok között is, amelyek – bizonyos feltételek melletti megvalósításuk esetén – nem *minősülnek kegyetlenségnek*. A kutatók rámutatnak, hogy az agresszív magatartás nem csak szándékos lehet, a reaktív, frusztráció okozta agresszió nem szándékos, ilyen esetekben olykor a felnőtt emberek is elvesztik az önuralmukat, és bár nyilvánvaló a sérelemokozás, ekkor indokolatlan kegyetlenségről beszélni.

A kegyetlenség *foka* alapján – a kegyetlenség értékelőjének szempontjából – megkülönböztethetjük akár a *felfoghatatlan* kegyetlenséget, a nehezen felfogható *iszonyatot* (vagy rémséget, rettenetet), ezek szükségszerűen fizikai agresszióval járnak (de a valódi cél lehet egy rend szimbolikus valóságának szétrombolása is, mint a terrorizmus esetében). Az általában kegyetlenségnek tartott viselkedésmódok kapcsán beszélhetünk *brutalitásról* (fizikai és pszichikai sérelemokozással járó agresszió esetén), *megalázásról* (kizárólag

² A hétköznapi kegyetlenség kérdésével a hivatkozott tanulmány második részében foglalkozom bővebben.

pszichikai sérelemokozással járó agresszió esetén), *érzéketlenségről* (ha nincs szó agresszióról), a két utóbbi kegyetlenség előfordulása a leggyakoribb a civilizált rend hétköznapijaiban. Az, hogy milyen magatartást, szokást minősítünk kegyetlenségnek (és azt milyen fokú kegyetlenségnek tartjuk), nyilvánvalóan függ az alkalmazott *erkölcsi mércétől*, illetve *civilizációs szinttől*. Ami például az ókori görög városállamokban, vagy Rómában nem minősült kegyetlenségnek, azt mai szemmel brutálisnak, vagy iszonyatosnak tarthatjuk.

A kegyetlenség és az idegenség között szoros kapcsolat mutatható ki. Nyilvánvaló, hogy a valamilyen értelemben más idegenné nyilvánítása kegyetlenségek forrása lehet. A szociálpszichológusok megvilágítják, hogy a saját csoport szokásainak pozitív értékelésétől miként lehet eljutni az idegenek félreértésén, a velük szembeni gyanakváson, a tőlük való irtózáson át a velük való harcig, amely végül irányulhat a teljes megsemmisítésükre is. De kegyetlenségeket eredményezhet az is, amikor a valamilyen értelemben más ember idegennak érzi magát (akár anélkül, hogy őt idegennak tartanák). Az egyén számára olykor idegen az emberi világot is magába foglaló Természeti vagy Isteni Rend, ezért lázad ellene, esetleg idegennak érzi magát egy adott emberi rendben, ezért új rendet akar létrehozni, vagy a régi rendet szeretné helyreállítani. Mindezek megvalósítója általában az emberekkel, az új rend útjában állókkal vagy a rendet kikezdőkkel szemben bármit megengedhetőnek tart. A másik idegenként kezeléséhez elvezethet továbbá az élvezetek maximalizálására törekvés (a másik tehát élvezetet szolgáló eszköz, de pl. Sade-nál a lázadás eszköze is), illetve a hatékonyság rendjének kialakítása, ha ez nem a rend működtetőinek legteljesebb kihasználására és a hasznavehetetlenek elpusztítására törekszik, akkor is szükségszerűen idegenként kezeli a „hasznos testeket”, ennek pedig szükségszerű következménye a rendben lévő emberek világtól és önmaguktól való elidegenedése.

II. A KEGYETLENSÉG SZADISTA RENDJE

Sade márkí könyveiben, bár a szadizmus kifejezés az ő nevére vezethető vissza, nem csak szadista tettekről, hanem a legkülönbözőbb szexuális kicsapongásokról, perverziókról, a korban jogilag tiltott és/vagy erkölcsileg elítélt cselekményekről olvashatunk. Sade a határátlépés gyönyörének „ideológusa”, hiszen nála az igazi örömet a „normális” viselkedés szabályaival, köztük a legalapvetőbb normákkal való szembeszegülés jelenti, a legnagyobb élvezetek pedig a ma szadistának nevezett, mások teljes alávetettségét kihasználó tettekből származnak. Sade-nál a „szokásos” kicsapongásoknak semmi értéke nincsen: nem véletlen, hogy egy nővel való „hagyományos” formában való szexuális együttlét még akkor is alacsonyabb rendű élvezetnek szá-

mít, ha a másik nemű személy a kéjenc lánya, vagy még gyereklány. A női nemi szervet általában eltakarják a valódi gyönyört jelentő (anális, orális) együttlétek alkalmával. A *Szodoma százhusz napjában* négy jómódú barát négy hónapig olyan rendet hoz létre egy világtól elzárt várkastélyban, amely kizárólag az ő élvezeteiket szolgálja. A barátok történeteket hallgatnak és a legkülönbözőbb erkölcstelenségeket valósítják meg, szigorú rend szerint (lásd pl. a szűz gyermekek deflorációs rendjét), ezek a korlátozások mindig a későbbi, még nagyobb élvezeteket szolgálják. Az áldozatoknak testi sérelmeket nem okozó, vagy komolyabb fizikai sérülésekkel nem járó szexuális devianciáktól, köztük a koprofil, nekrofil, pedofil, mazochista és sadista tettektől a négy barát ezek egyre durvább változatain keresztül eljut a gyermekek kínhalálának okozásában élvezetet találó sadizmusig, amely egyúttal pedofil és nekrofil cselekedet is. De nem csak a kínzásoknak van jelentősége, hiszen a kialakított rend eleve sadista. „A sade-i gyakorlat erőteljes rendszemuralma alatt áll” – írja Barthes.³ A *Szodoma* urai minden szabályt áthágnak (a saját rendelkezéseiket is), de a lehető legnagyobb élvezethez jutásukat szolgáló, általuk felállított rend megsértését az alávetettektől nem tűrik el és ilyen módon a normatív erőszakból is csúfot űznek (ez nem a közösség rendjét, csak az ő érdekeiket szolgálja), nyilvánvalóvá téve, hogy a határátlépés gyönyöre csupán az erők kiváltsága. A könyvben olvasható elmélkedések a bűn természetességére utalnak: Isten nincs, hiszen eltűri a legdurvább bűnöket is, a vallás a csalók koholmánya, a természet számára pedig a bűn éppen olyan fontos, mint az erény, hiszen a bűn iránt is hajlamot táplált belénk, mindkettővel a természetet szolgáljuk. Az erény finomsága áll szemben a bűn nagyságával, fennköltségével, de a kettő közötti alapvető különbség az, hogy a bűn érzéki élvezetet okoz, ez a nemiségtől távol álló bűnökről is elmondható.⁴ Sade-nál tehát a normák áthágása nem csak szellemi élvezetet jelent, tehát nem csupán arról van szó, amit Sztavrogin (Dosztojevszkij:

³ Roland Barthes: *Sade, Fourier, Loyola* (Fordította: Ádám Péter, Romhányi Török Gábor, Osiris, Budapest, 2001) 34. A sade-i erotikus rendszer egységei: pozitúra, művelet, figura, epizód, jelenet vagy szeánsz. Ezekről lásd: i. m. 36-37.

⁴ Marquis de Sade: *Szodoma százhusz napja* (Fordította: Vargyas Zoltán, Athenaeum Kiadó, Budapest, 2000.) 9., 44., 117., 158. A bűn természetességének filozófiáját Sade más műveiben is megtaláljuk, lásd pl. a *Justine avagy az erény meghurcoltatása* (Fordította: Vargyas Zoltán, Európa, Budapest, 1989) című regényben (amely a *Justine* első változata, van még kettő) a következő gondolatok kifejtését: a rossz éppúgy a gondviselés törvényeit szolgálja mint az jó: 40-41.; az emberölés nem sértjük meg a természetet, hiszen megsemmisíteni semmit sem lehet, a természetben minden átalakul valami mássá, ezt a változást elősegíteni nem bűn: 54-66.; természetes, hogy az erős kihasználja a gyengébbet, a természetnek ezt a rendjét a civilizáció csak annyiban módosította, hogy az ember rangját a vagyona révén szerzett erő határozza meg: 168-169., 178.

Ördögök) „Gyónásában” hangsúlyoz: szadista cselekedeteinek mozgatórugója az volt, hogy érezze a bűn elkövetésének szellemi gyönyörét: „az aljasság kínzó tudatától keltett mámor tetszett nekem”.⁵ Sade a határátlépés szellemi és érzéki gyönyörének elválaszthatatlanságáról ír: a *Szodomában* és más műveiben a szadizmus akkor is szexuális szadizmus, ha pusztán hatalomban tartásról van szó, de a legnagyobb gyönyört az ártatlan áldozatok megerőszakolása és halálra kínzása jelenti. A csúcspont az áldozat halálakor következik be, a legszadistább tett nekrofil cselekedetbe fordul át: a totális alávetettség-ből fakadó, már nem fokozható gyönyörhöz ekkor a megkínzott elpusztítása miatti élvezet járul. Ennek lehet olyan freudiánus értelmezése, hogy az elkövetők a tudattalan halálvágyukat teljesítik be másokon, vagy ha Fromm elméletét vesszük alapul, akkor azt mondhatnánk, hogy a biofil törekvések akadályoztatása miatt a vár urai olyan személyiséggé váltak, akik csak a rombolásban tudnak kiteljesedni.⁶ A könyvbéli négy barátról ugyanakkor elmondható, hogy megvan mindenük (képesség, vagyon, társadalmi státusz) ahhoz, hogy rombolás helyett építsenek, ők mégis a rombolást választják. Szélsőségesen destruktív cselekedeteik a természet rendje elleni lázadásként is felfogatók. Mindent uralhatnak, mindent normát áthághatnak, de a halállal szemben tehetetlenek: tudják, hogy meg fognak halni, ez a törvény nem kikezddhető. De ebbe sem nyugodhatnak bele, ezért a kastélybeli életük betetőzéseként felmutatják önmaguknak a halál feletti hatalmukat: tőlük függ, ki, mikor és hogyan hal meg, vagy hogy meghal-e egyáltalán, ezzel szimbolikusan győzelmet aratnak a halálon. Az, hogy áldozatuk halálának pillanatában élveznek el, éppen nem halálvágyukra utal, hanem hatalmuk kiteljesedésének eksztázisára. A rombolással az élet, pontosabban a saját életük (mert más nem számít) erejét bizonyítják, nem véletlen, hogy számukra ez – a szellemi és a szexuális – gyönyör csúcsa. Georges Bataille Sade kapcsán a tombolás és a halál összefüggéseiről is ír röviden: az érzékiség tombolása során megsemmisül az a lény, aki megszabta a saját maga számára az illendőség határait, felbomlanak az embert, mint befejezett lényt meghatározó összefüggő alakzatok. Az érzékiségben van valami, ami a halál zavarához hasonló, „felborul a rend, az üresség érzete támad bennünk.”⁷ Bataille azt nem említi, hogy ha a szexuális gyönyörben „átéljük a meghalást”, akkor uraljuk is

⁵ Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij: *Ördögök* (Fordította: Makai Imre, Jelenkor, Pécs, 2005) 450.

⁶ Vö. Sigmund Freud: *A halálöszön és az életöszönök* (Fordította: Kovács Vilma, Belső EGÉSZ-ség Kiadó, Budapest, é. n.), illetve Erich Fromm: *A rombolás anatómiája* (Fordította: Dankó Zoltán, Csaba Ferenc, Háttér Kiadó, Budapest, 2001)

⁷ Georges Bataille: *Az irodalom és a Rossz* (Fordította: Dusnoki Katalin, Nagyvilág, Budapest, 2005) 142.

azt, vagy ha úgy tetszik, győzelmet aratunk fellette (még ha csak átmenetileg is), amit Silling urai azzal fokoznak, hogy mások halálát idézik elő szexuális rítusok keretében, a meghalás „átélése” és a „győzelem” így válik a lehető legteljesebbé. Az elmélkedésekben ugyan arra hivatkoznak a barátok, hogy bűneikkel nem sértik meg a természet rendjét (sőt, az általuk megszemélyesített természetnek ez ugyanúgy kívánatos, ahogy az erény), de az előbbi értelmezés szerint cselekedeteiket ennek ellenére a természet rendje elleni lázadásnak tekinthetjük. Ez fejeződik ki szimbolikusan a kenyérhez való viszonyban. Roland Barthes is utal rá, hogy Sade nem szereti a kenyeret: a keresztény (az erényt, a munkát, a vallást szimbolizáló) kenyeret a lázadó, a zsarnoki kenyeret (a kenyér megvonásával való fenyegetést) pedig a republikánus Sade ítéli el.⁸ A sillingi kastély éttrendjéből valóban törlik a kenyeret (és a levest), hogy jobb minőségű, a koprofágia céljára megfelelőbb székletet nyerjenek, de Barthes arra nem tér ki, hogy ez a szabály a *Szodomában* az urakra nem vonatkozik, ők továbbra is fogyasztanak kenyeret.⁹ Az urak ezzel nyilvánvalóvá teszik, hogy felettük senki sem uralkodik, viszont az ő uralmuk a várkastélyban teljes: ők azok, akik másoktól megvonják a kenyeret, mégpedig azért, hogy ezzel tovább fokozzák élvezeteiket. Nem csak a koprofágiáról van szó, mivel e rendelkezés miatt áldozataik folyton büntethető állapotba kerülnek, hiszen nem tudják betartani az ürítési tilalmat.¹⁰ Továbbá a kenyér az Élet szimbóluma is lehet, ennek megvetése az Élet Rendje, azaz a Természet Rendje elleni lázadást is kifejezheti: a barátok úgy érezhetik, hogy felette állnak a Természetnek, hiszen ingyencfalatként fogyasztják a kenyérmentes táplálkozásból nyert ürüléket. A *Szodoma Übermenschei* nem az emberi szenvedés értelmetlenségének felismeréséből jutnak el a „mindent szabad” elvéhez, mint Dosztojevszkijnél Ivan Karamazov, hiszen számukra magától értetődik, hogy az erősebb mindent megtehet a gyengébbel szemben, a problémájuk az, hogy a természet határt szab az élvezetek kiélésének, mert a halált ők sem kerülhetik el. Ezt a korlátozást akarják feledtetni az Én erejének korlátokat nem ismerő felmutatásával, annak bizonyításával, hogy a halál is az ő élvezeteiket szolgálja, tehát a halált is uralják. Miként bizonyítják ezt saját maguk számára? Egyrészt a halálraítéltek kenyérmentes, azaz Élet-telen táplálékából keletkezett salakanyag elfogyasztásával, másrészt áldozataik halálra kínzásával. E cselekedetekkel nyilvánvalóvá teszik saját maguk előtt, hogy az élő és a halott, a legszebb és a legundorítóbb dolog egyaránt az ő erejüket növeli, tehát az Egészet uralják (Konstanca magzatának rituális elpusztítása is ezt

⁸ Barthes még egy harmadik, „textuális kenyérről” is ír. Vö. Barthes: i. m. 145.

⁹ Vö. *Szodoma százhusz napja* 179.

¹⁰ I. m. 203. Az ürítésre csak akkor van lehetőségük a fogvatartottaknak, ha uraik ezt külön engedélyezik nekik.

fejezi ki: a kezdet és vég is csak tőlük függ). Lelkiismereti korlátok fel sem merülnek Sade-nál, ahogy a kortárs irodalom leghíresebb szadista hőse, Pat Bateman számára sem.¹¹ Az említett művekben nem kerülnek a társadalom alapnormáit megszegő Übermenschenek börtönbe, tehát a büntetőjogi korlátoknak sincs semmilyen jelentősége: sőt, a *Szodoma* egyik szereplője büntetőbíró. Közös elem lehet továbbá, hogy mind a *Szodomában*, mind az *Amerikai psychóban* a kegyetlenség eszköz, a lázadás, illetve a korlátlan hatalomban és a rombolásban rejlő élvezet átélésének eszköze, azonban mintha mindkét történetben a kegyetlenség egyre inkább öncéllá válna, hiszen a kegyetlenség megtervezett rendjében nincs megállás, a pusztítás kényszer, akkor is rombolni kell, ha már nincs benne élvezet (mint ahogy Sade is kényszerítette magát, hogy újabb és újabb erkölcsatlanságokat és kegyetlenségeket találjon ki). Bataille is bizonytalan abban, hogy Sade és főként hősei tombolásai képesen jogos-e pusztán gyönyörrel beszélni, hiszen egy „bizonyos fokon a túlzás átsap az elfogadott fogalmon.”¹² Vannak értelmezések, amelyek Foucault heterotópia-fogalma alapján elemzik Sade műveit.¹³ Valóban, a kínzások elzárt, sajátos szabályrendszerrel rendelkező képzeletbeli helyei tekinthetők deviancia-heterotópiáknak, vagy inkább az ilyen jellegű ellen-helyszínek paródiáinak, a kifordított társadalmi terek kifordításainak. Nem a deviánsokat zárják el Sade-nál, hanem deviánsok zárnak el másokat (ártatlanokat és hozzájuk hasonló deviánsokat). Pat Bateman lakását, ahol a kínzások történnek, szintén tekinthetjük ilyen ellen-helyszín paródiának. Bret Easton Ellis regényében a világtól elzárt várkastély helyett egy nagyvárosi luxuslakás a kegyetlenségek fő tere (bár ne feledjük, hogy a *Szodoma* várkastélyában részletesen elmesélt történetek is bordélyokban, városi házakban játszódnak), négy, a társadalmi elithez tartozó barát helyett egy magányos yuppie az elkövető, de mindkét helyszín jogtól és erkölctől mentes terület. A tükör szándékosan torzít, de mégis megmutat valamit a valóságból, sőt éppen a torzítások (a felnagyított, kifordított jelenségek) irányítják valamilyen megszokottra, nem problematizáltra a figyelmet, nyilvánvalóvá téve ezek problematikus voltát. A kegyetlenség eltúlzott rendjét szemlélve felsejlik a tényleges deviancia-heterotópiák (az elmegyógyintézetek, a börtönök), és ezen túl a hétköznapi rendjének (az iskolák, a gyárak, a cégek, a polgári otthonok, mint a hétköznapi szadizmus

¹¹ Bret Easton Ellis: *Amerikai psycho* (Fordította: M. Nagy Miklós, Európa, Budapest, 2006)

¹² Bataille: i. m. 139.

¹³ Vö. Michel Foucault: *Más terekről. Heterotópiák* (Fordította: Erhardt Miklós)

<http://exindex.hu/index.php?page=3&id=253#2sym> (utolsó letöltés: 2017. február 10.), illetve Főfai Rita: Képzelt és valós kegyetlenség. A szervezett kínzások vizsgálata Sade márkí műveiben (*Kalligram*, XXIII. évf. 2014. július–augusztus)

helyszínei) kegyetlensége. A távoli, az elzárt, a nem-mindennapi, a felfoghatatlan valami nagyon is hétköznapi, magától értetődőre, közelire utal. Foucault a felügyeletről szóló könyvében kapcsolja össze a deviancia „más te-reit” a hétköznapi rendjével, hiszen kimutatja, hogy a hatalom mikrofizikájának az üzemekben, az iskolákban, a kaszárnyákban „kidolgozott” technológiáit veszi át a „humánus” büntetési rendszer.¹⁴

III. A FELFOGHATATLAN KEGYETLENSÉG RENDJE

Auschwitzban (és más haláltáborokban) a hétköznapiok részét képezte a felfoghatatlan kegyetlenség gyakorlása, pontosabban üzemszerű működtetése. A holokauszttal kapcsolatban a tömeggyilkosság szó sem fejezheti ki a kegyetlenség mértékét: ez nem brutalitás, nem iszonyat (ha az SS örök személy szerint gyakran iszonyatos tetteket is vittek végbe, mint Otto Moll, aki szórakozásból élve lökött be embereket a hamvasztó gödörbe, köztük gyermekeket, csecsemőket), a halálgyárak rendszerére csak a felfoghatatlan kegyetlenség kategóriáját alkalmazhatjuk.¹⁵ Amikor a sonderkommandósok először szembesültek az elgázósított emberek látványával, attól féltek, hogy megbolondulnak.¹⁶ Az egyik túlélő így emlékszik: „Nem tudtuk felfogni, mi történik itt.”¹⁷ Végül győzött az életösztön és – a volt foglyok így mesélik – állattá (akinek csak a túlélés számít), vagy robottá (aki gépiesen, gondolkodás nélkül elvégzi a rábízott munkát) váltak, és elfojtották emberi érzéseiket.¹⁸

A felfoghatatlan kegyetlenség paradoxona az, hogy ugyan maga a jelenség ellenáll a megértésnek, mégis *beszélnünk kell róla*, továbbá meg kell kísérelnünk – szükségszerűen tökéletlen – értelmezéseket kidolgozni arról, hogy mi vezethetett el az Auschwitzot létrehozó és működtető rendig, illetve, hogy ennek milyen alapvető jellemzői voltak. Részben igaza van Claude Lanzmannnak, amikor a holokauszt megértésének szándékát *obszcénnek* nevezi: a holokausztról való beszéd esetén – ez vezette *Shoah* című dokumentumfilmjének elkészítése során – egyedül a közvetítés aktusa számít, amit *nem előzhet meg semmiféle előzetes megértés*, a történeteknek valamiféle ok-okozati sémában

¹⁴ Vö. Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés* (Fordította: Fázsy Anikó és Csűrös Klára, Gondolat, Budapest, 1990)

¹⁵ Otto Moll kegyetlenkedéseiről lásd: Gideon Greif: *Könnyek nélkül sírtunk. Az auschwitzi zsidó sonderkommando tanúskodik* (Fordította: Szántó Judit, Európa, Budapest, 2016) 255., 303-304., 320.

¹⁶ I. m. 158., 295.

¹⁷ I. m. 351.

¹⁸ I. m. 158., 172., 265., 324., 364.

való értelmezése.¹⁹ Erre egyrészt azt mondhatjuk, hogy a *Shoah* is hozzájárult ahhoz, hogy jobban értsük a felfoghatatlan kegyetlenséget megvalósító rend mechanizmusait.²⁰ Másrészt a leegyszerűsítő magyarázatokat (amelyek közül Lanzmann néhányat felsorol: pl. kizárólag Hitler traumáiból, a német munkanélküliségből, a német „szellemből” levezetni a holokausztot, az ilyen magyarázatokat Jean Améry is elveti)²¹ valóban nem fogadhatjuk el, de bizonyos, a holokauszt megvalósulását feltehetően befolyásoló jelenségek átgondolása is alapvetően fontos, hiszen az így nyert (nyilvánvalóan tökéletlen) tudás, ahhoz segíthet hozzá bennünket, hogy a jövőben mindez ne ismétlődhessen meg.

A kérdés az, hogy *miként beszéljünk* Auschwitzról, a felfoghatatlan kegyetlenség rendjéről. Mert beszélnünk kell róla, ez nyilvánvaló, hiszen Auschwitz „hozzánk tartozik”, semmiképpen sem csupán „egyszer megtörtént” kivételes esemény, hanem *mindig fennálló lehetőség*. Beszélnünk kell Auschwitzról akkor is, ha teljes egészében felfoghatatlan és ezért megragadhatatlan, ábrázolhatatlan. Kertész Imre is „felfoghatatlan és áttekinthetetlen” valóságként utal a holokausztra, és úgy véli, hogy a dolgokat elrendező, megmagyarázó historiográfiával szemben csak az esztétikai képzelet segítségével alkothatunk valódi elképzeléseket róla.²² Köztudomású, a *Sorstalanság* mint „nyelvkritikai regény” jelentősége abban áll, hogy nem a hagyományos humanista narratívát alkalmazza, a műben a holokauszt nem „gonosz emberek” által elkövetett „rettenetes” eseményként jelenik meg.²³ A regényben Köves először „természetesnek” tekinti a szocializációja során elsajátított kulturális sémák érvényességét. Amikor a krematóriumok rendeltetése nyilvánvalóvá válik a számára, megérti, hogy az adott civilizációs szinten *magától értetődő*-

¹⁹ Vö. Claude Lanzmann: *A megértés obszcenitása. Egy este Claude Lanzmann-nal* (Fordította: Babarczy Eszter, Thalassa, 1994. 1-2.) 276., 278. Shoshana Felman bevezetőjében párhuzamot von Lacan pszichoanalitikus megértés-felfogása (Lacan szerint a „megértés bizonyos elutasításának alapján tárul fel a pszichoanalitikus megértéshez vezető ajtó”) és Lanzmann álláspontja között. I. m. 276.

²⁰ Erre utal Shoshana Felman is. I. m. u. o.

²¹ Jean Améry: *Előszó az 1977-es kiadáshoz* (In. J. Améry: *Túl bűnön és bűnhődésen. Esszék*, Fordította: Blaschik Éva, Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2002) 6.

²² Kertész Imre: *Hosszú, sötét árnyék* (In. *A száműzött nyelv*, Magvető, Budapest. 2001) 61., illetve Vári György: *Kertész Imre. Buchenwald felett az ég* (Kijárat Kiadó, Budapest, 2003) 9-12.

²³ Valastyán Tamás rámutat a holokauszt közvetíthetőségének problémáira: a holokausztról való beszédre jellemző az áldozat szerepének felerősítése, vagy az adatok pusztá felsorolása. A *Sorstalanság*ban az elbeszélő lemond az áldozat perspektívájáról, illetve a „megtörténő esemény sui generis volta” reprezentálódik a regényben. Valastyán Tamás: *Az ötödik lehetetlen. A performativitás mint a tanúsítás egyik lehetséges formája Kertész Imre Sorstalanság című regényében* (In. Balogh László Levente – Valastyán Tamás: *Az áldozat reprezentációi*, Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2016) 139., 149.

nek tartott morális normák nem tartoznak hozzá lényegileg és megkérdőjelezhetetlenül az emberi világhoz, ettől kezdve a koncentrációs táborok világát látja „természetesnek”.²⁴ Ebben a világban természetes az ember dologként (név nélküli tárgyként) való használata, vagy használhatatlanná minősítése esetén, elégetése. Ugyanakkor fontos látni, hogy ez a rend egyáltalán nem különül el a civilizált rendtől, de Kövesnek úgy tűnik, hogy a *kifinomult civilizációs szokások, viselkedési módok* csupán olyan *hazugságok*, amelyek *eltakarják* azt az emberi rendet, amelyben a koncentrációs táborok léte természetes. Köves úgy tudja, hogy kedvesek, gondoskodóak az elgázosításra kiválasztott emberekkel, „szép gyepek, ligetek meg ágyások közt fekszik” a hely, ahol megfullasztják őket.²⁵ Blokkparancsnoka négy éve került a táborba, ebben az időben kezdte Köves a gimnáziumot, a tanévnyitón ott állt a többiek között boeskaiban, és az igazgató latin intelmeit hallgatta, miszerint nem az iskolának, hanem az életnek tanulni. („Akkor hát viszont, ez volt a nézetem, eszerint mindvégig kizárólag Auschwitz-ról kellett volna tanulnom.”)²⁶ A civilizáció csupán máz, amely elfedi a valódi emberi rendet, amely nem „rettenetes”, Köves Auschwitz leírására ezt a szót nem találja megfelelőnek, inkább „unalomról” beszél (az átszállításra való várakozásra utalva), ezzel is Auschwitz hétköznapiságát emeli ki.²⁷ A holokauszt a civilizációs vívmányok sérülékenységet teszi nyilvánvalóvá, azt, hogy a „barbárság” nem egyik pillanatról a másikra, „kívülről” támadja meg és számolja fel a civilizációt, hanem mindig jelen lévő tendenciák erősödnek fel egészen addig, amíg a civilizáció már csak a barbárság elfedésére alkalmazott kiüresedett sémákat, vagy éppen a barbárság gépezetének működtetéséhez felhasznált, a civilizációs fejlődés során kialakult mechanizmusok alkalmazását jelenti. Nem hirtelen változásról van tehát szó, hanem lassú átalakulásról. A holokauszt felfoghatatlansága részben a civilizáció és a barbárság összekapcsolódásából, együttes létezéséből adódik. Európa egyik legcivilizáltabb országában a felsőbbrendű „faj” jogaira és érdekeire hivatkozva felfüggesztik a legalapvetőbb morális elvárás, az emberi méltóság tiszteletének (ha úgy tetszik, a kanti kategorikus imperatívusz) érvényességét, de a Harmadik Birodalom (és szövetségesei) hétköznapijaiban a civilizációs külsődlegességek megmaradnak, sőt ez a ket-

²⁴ Vö. Vári: i. m. 58-60.

²⁵ Kertész Imre: *Sorstalanság* (Magvető, Budapest, é. n.) 140. Vári György a következőket írja erről: „A gyepek, a ligetek és az ágyások, csakúgy, mint a szeretet és a gondoskodás olyan díszítmény, amely eltakarja, elfedi azt, hogy ezeket az embereket megfogják gyilkolni. Éppígy a kultúra, a metaforikus, szinekdochikus azonosítások, a kulturális sémák és narratívák is pusztán arra szolgálnak, hogy retorikai illúzióikkal eltakarják azt, hogy Köves Gyurkát deportálni fogják.” Vári: i. m. 44.

²⁶ Kertész: i. m. 143.

²⁷ I. m. 148-151.

tősség még a koncentrációs táborok világában is jelen van valamelyest. Hitler (vagy Eichmann) udvariassága és az „Endlösung”, a lehető legembertelenebb módon kivégzett, vagy állati sorban tartott foglyok és a krematóriumok előtti „szép gyepek” együttesen jelentik a Harmadik Birodalom, illetve Auschwitz valóságát. A koncentrációs táborban a civilizációs fejlődés során kialakult felügyeleti rend – a foglyok életének időbeli, térbeli beszabályozottsága egy jól kidolgozott rendszer szerint, amely a kaszárnyák és a börtönök rendjének jellegzetességeiből állt össze – keretében, a modern technikai vívmányokat felhasználva egy civilizáció-előtti világot hoztak létre. A civilizáció a felügyeleti rendet jelentette csupán, a kiszámítottságot, a megtervezettséget, a jól elrendezettséget. Primo Levi is utal a gyülekezőtér melletti virágágyásra, és a „gondozott füre”, ahol az akasztófát is felállították, ha szükséges volt.²⁸ A náci *anti-civilizációs törekvése* arra irányult, hogy az alapvető morális normák érvényességén túl, a foglyok esetében a civilizált viselkedésmódok, szokások (amelyek Nyugaton az újkori fejlődés során alakultak ki, lásd Elias meghatározó művét)²⁹ gyakorlásának lehetőségét is felfüggeszték. A táborokban nem volt lehetőség az ember elementáris, testi vonatkozásainak „eltüntetésére”, a természetes intéznivalókkal, az étkezéssel, az emberek közötti érintkezéssel kapcsolatos szokások civilizáció előtti szintre estek vissza. A biztosított civilizációs vívmányok csupán *látszólagosak* voltak, nem segítettek az emberhez méltó életet: hiszen a mindennapos mosakodáshoz piszkos víz állt rendelkezésre, a kórházbarakkok célja a használható munkaerő gyors helyreállítása volt, ezért ha valakinek a betegsége két hónapnál további gyógyulást igényelt, azt kislelektálták és gázkamrába küldték.³⁰ „Természetesen” a holttesteket (miután kinyerték belőlük, amire szükségük volt: haj, aranyfog) eltüntetendő szemétként kezelték: a temetés, a földi maradványok tisztelete – ez nem újkori civilizációs jellegzetesség, hanem általában az emberi kultúra része – összeegyeztethetetlen volt Auschwitz lényegével.³¹ A koncentrációs táborban mesterségesen létrehoztak és fenntartottak egy olyan rendet, amelyet Hobbes természeti állapotként írt le: *mindenki harcolt mindenki ellen az életben maradásáért*.³² A harc eszközei változatosak voltak, a lopás, a másik

²⁸ Primo Levi: *Ember ez?* (Fordította: Magyarósi Gizella, In. Primo Levi: *Ember ez? Fegyvernagyúvás*, Európa, Budapest, 1994) 37.

²⁹ Norbert Elias: *A civilizáció folyamata* (Fordította: Berényi Gábor, Gondolat, Budapest, 2004)

³⁰ *Ember ez?* 47., 55.

³¹ Primo Levi: *Akik odavesztek és akik megmenekültek* (Fordította: Betlen János, Európa, Budapest, 1990) 157–158.

³² A mindenki harca mindenki ellen állapotára több visszaemlékező is utal, pl. Levi: *Ember ez?* 116., illetve Viktor E. Frankl: *...mégis mondj igent az életre! Egy pszichológus*

kihasználása, az ügyeskedés növelte a foglyok túlélési esélyeit. A felügyelet a foglyok egymás közti küzdelmét nem akadályozta, sőt, inkább elősegítette: egyrészt a fogolyfunkcionáriusok rendszere révén, másrészt a tábori rend úgy volt kitalálva, hogy akik minden szabályt betartottak és nem tudták valahogyan kiegészíteni az ellátásukat, általában pár hónap alatt meghaltak.³³

Az előbbiekből következik, hogy a koncentrációs tábor körülményei között a foglyok közül sokan *elvesztették erkölcsi tartásukat*, és olyasmiket is megtettek a túlélés érdekében, amelyet a kinti világban elutasítottak volna (de nem feledhetjük persze a táborban is jelenlévő szolidaritás, önzetlen segítségnyújtás számos példáját sem). Az erkölcsi lealacsonyodás előidézése a fogvatartók egyik nyilvánvaló célja volt. Primo Levi ír a holokauszt-túlélők által érzett „szégyenről”, hiszen nehéz volt utólag szembenézniük azzal, hogy „állatként” éltek, és az is nyilvánvaló, hogy azoknak volt a legnagyobb esélyük a túlélésre, akik kelően „ügyesek” és szerencsések voltak, de leginkább azoknak, akik előnyökért valamiféle szolgálatot teljesítettek a tábor fenntartóinak (amely az apróbb feladatok elvégzésétől a kápoi „tiszttség” terjedhetett), tehát a „szürke övezetbe” tartoztak.³⁴ A legtöbbben úgy gondolkodtak, szerencsésebb tenni, amit tenni kell, ez azonban nem volt belenyugvás: a foglyok túl akarták élni Auschwitzot – még ha erre igen kevés reményük is lehetett –, hogy *tanúskodni* tudjanak mindarról, amit átéltek (voltak, akik beszámolóikat elrejtették a tábor területén).³⁵ A *túlélők tanúskodása* azonban *nem problémamentes*, hiszen azok, akikkel a legembertelenebb módon bántak el és a gázkamrákban végezték, nem tanúskodhattak, helyettük a kevésszámú megmenekült sonderkommandós beszélhetett volna, ők voltak a holokauszt felfoghatatlan kegyetlenségének legtöbbet látott tanúi, de a szerepükkel kapcsolatos általános félreértés miatt (kollaboránsoknak tekintették őket) a többségük inkább hallgatott. A *tanúsítás* továbbá mindig *nehézségekkel jár*: a megélt eseményeket a tanú egyedi látásmódja szükségszerűen torzítja, és éppen az egyediség miatt a tanú tudása a maga teljességében *továbbadhatatlan*. Ha a történettudományi művek, a túlélőkkel készített interjúk

megéli a koncentrációs tábor (Fordította: Kalocsai Varga Éva, JEL Kiadó, Budapest, 2013) 22.

³³ Vö. *Ember ez?* 113.

³⁴ *Akik odavesztek és akik megmenekültek* 39–108. Lásd erről továbbá: Valastyán: i. m. 142. A szégyennek persze többféle oka is lehetett, Levi ír a világ közönye miatt érzett szégyenről, a túlélők szégyent éreztek azok helyett is, akik hagyták, hogy Auschwitz valósággá váljon. Levi: i. m. 106.

³⁵ Voltak, akik úgy lázadtak, hogy amennyire és ameddig csak tudták, megőrizték civilizált énjüket. Levi beszámol barátja, Steinlauf „filozófiájáról”, aki tiltakozását többek között azzal fejezte ki, hogy minden nap alaposan megmosakodott a rendelkezésre álló piszkos vízben. Lásd: *Ember ez?* 47–48.

fontosak is a tanúsítás szempontjából, az olyan, az eseményeket „most-történővé”, „jelen idejűvé” tévő, a sztereotíp ábrázolásokon túllépő alkotások, mint a *Sorstalanság* vagy a *Saul fia*, szintén nélkülözhetetlenek (a *Sorstalanság*ban is jelen van a tanúsítás problematikusságából következő hasadtság, Valastyán Tamás szerint a „spacialitásnak egész poétikája rajzolódik ki a regényben”).³⁶

Sade a *Szodomában* a kegyetlenség szadista rendjét alkotta meg, e rendben pedig a *fegyelmező társadalom bizonyos mechanizmusait is felhasználják*, illetve mondhatjuk, hogy ezeket kifordított módon, nem eredeti rendeltetésüknek megfelelően alkalmazzák a kéjencek. Létrehoznak egy olyan gépezetet, amely élvezetet termel számukra, a lehető leghasznosabb módon, a kinyerhető élvezeteket maximálva. A fegyelmező társadalom egyes intézményeiben csak az számít, hogy a normalitás előírt mércéjéhez alkalmazkodjon az egyén, és ezáltal hasznos testként funkcionáljon. Ennek azonban az egyéni sajátosságok elnyomása az ára, egyik fegyelmező intézménynek sincs szükségére olyan emberekre, akik nem illeszkednek bele a struktúrába. A kegyetlenség 20. századi államai alapvető működésmódjainak, a kegyetlenség modern intézményeinek – különösen a koncentrációs táboroknak – alapját a fegyelmező társadalomban találhatjuk meg, a fegyelmezés kidolgozott technikái az intézményesített tömeggyilkosságok hatékonyságát meghatározó módon elősegítették. A felfoghatatlan kegyetlenség rendjében történeteket ezért *nem értelmezhetjük pusztán civilizációs visszaesésnek*, hiszen ezt a rendet *a modern civilizációra jellemző struktúrák felhasználásával működtették*. A felügyeleti rend korábban felsorolt jellemzői (hatékony időbeosztás, térkihasználás, ellenőrzés, stb.) a koncentrációs táborok világára is igazak. Barthes szerint a Sade által leírt orgiák ténylegesen megvalósíthatatlanok, mert egyszerűen meghaladják az ember fizikális korlátait. Az áldozatok lázadásának hiányára Barthes is felhívja a figyelmet, egy lázadás nélküli szadista rend, Foucault felügyelet-értelmezésének fényében viszont már egyáltalán nem tűnik lehetetlennek. Általában persze igaz, hogy Sade *elválasztotta egymástól az elképzelhetőt* (a „nyelvileg valóságot”) és *a valóságot*, hiszen azt állította magáról, hogy ugyan mindent elképzelt, ami csak elképzelhető a kicsapongások terén, de nem bűnöző, nem gyilkos.³⁷ A képzelet és a realitás különbözősége Auschwitzban felszámolódott.³⁸ A halálgyár többek között

³⁶ Az ezt igazoló példákat lásd: Valastyán: i. m. 156-158.

³⁷ Barthes: i. m. 155-156., lásd ehhez még: Bataille: i. m. 139-140.

³⁸ Kertész a *Gályanapló*ban néhány gondolatot megfogalmaz Sade világának és Auschwitznak a hasonlóságáról és különbségéről. Kertész szerint „Sade világegyeteme tömény sűrítésben Auschwitz”, de „Auschwitz létrehozói általában nem élveztek”, inkább „hajszoaltak voltak és hajszolók, valami konkrét és metafizikai hajsza áldozatai”. A képzelet és a realitás problémájára reflektálva Kertész megjegyzi, hogy Sade tényleg teljesen esztétikai, a valóságban elgondolhatatlan világot alkotott, de

azért válhatott valósággá, mert *az áldozatok kételkedtek valóságosságában*. A *Sorstalanság*ban Köves – társainak többségéhez hasonlóan – akkor is a megtanult civilizációs sémáknak megfelelően gondolkodik és viselkedik (engedelmesség, a hivatalos személy tisztelete, bizalom az okiratokban, becsületesség), amikor ezek már csupán azt segítik elő, hogy Auschwitzba kerüljön.³⁹ Persze később ráébred e sémák érvénytelenségére, ahogy erről már volt szó. A náci a zsidó transzportok megszervezésekor és a halálra szántak elgázosításának kivitelezésekor a legalapvetőbb *civilizációs normák érvényességében való hitet* használták ki (pl. ha a szabadságukat elveszik is, megölni azért nem fogják őket, minden ellenkező információ csak rémhír lehet – sokan így gondolkodtak), de a rend fenntartásában a felügyeleti társadalomban szocializálódott foglyok *viselkedési automatizmusai* is meghatározó szerepet játszottak („ha azt teszem, amit mondanak, nem lehet bajom”). A gázkamrát elkerülő, egyelőre megmenekülő foglyok a morális normák érvényességében már nem hihettek, maradt a rendhez való alkalmazkodás esélye, ezt megkönnyítette, hogy a táborok rendjének biztosítása olyan mechanizmusok felhasználásán alapult, amelyeket már nagyon is jól ismertek.

„Auschwitz realitása viszont megint csak elgondolhatatlan világ, olyan világ, amit csakis az esztétikai képzelet segítségével gondolhatunk el”. Kertész Imre: *Gályanapló* (Magvető, Budapest, 1992) 328-329.

³⁹ *Sorstalanság* 51-91. Erről részletesen ír Vári György: i. m. 12-42.

***„Az idegen világ jelenlétét mindig érezték
az emberek. Az ezzel kapcsolatos szorongás
mindig ott lapult életük felszíne alatt.”***

A RELATÍV ÉS AZ ABSZOLÚT IDEGEN
(JACQUES DERRIDÁTÓL NIKLAS LUHMANNON ÁT
ELFRIEDE JELINEKIG)

WEISS JÁNOS

*Az idegen néha – mint a ponyvaregényekben –
baráttá válik.¹*

Aki nem tud beszélni, az a legszegényebb.²

Lehet-e az idegenből barát, vagy inkább azt kell mondanunk, hogy az idegen örökre kívül vagy kitaszított marad? Mert nem tud a többség nyelvén megszólalni, mert nem tud a többségi kultúra kódjai szerint viselkedni. És van ez a két mottónk, amelyek világosan mutatják, hogy az idegent egy határ választja el tőlünk; és ezt a határt sem átléphetetlennek nem szabad tekintenünk (tételeznünk), sem bagatellizálnunk nem szabad. Az utóbbira hajlik a tömegkultúra; és ebből az lesz, hogy az idegenektől elvárjuk, hogy szépen felöltözzenek, fölmenjenek a színpadra, népviseleti napokat vagy gasztronómiai heteket tartsanak stb. De amíg a kultúrájukat a maga másságában nem tudjuk megérteni, addig semmit sem tudunk kezdeni velük. De miért tenne egy többségi kultúra egy ilyen megértési gesztust? Mondhatnánk, hogy ez elementáris érdeke; de mégsem mondhatjuk, rövid távon és közvetlenül ugyanis egyáltalán nem érdeke. – Ebben a néhány bevezető mondatban egy valamit már biztosan elárultam: az idegen (és az idegenség) kérdése tele van rejtélyekkel. Ezért a következőkben egy diskurzus rekonstrukciójával szeretnék segíteni magamon.

* * *

[Derrida elmélete] Az elmúlt évtizedekben az „idegen” kérdésének legjelentősebb földolgozása Jacques Derridától érkezett. 1995/96-ban tartott egy nagysikerű szemináriumot *A vendégszeretetről* címmel. Ebből két szemináriumi ülés szövege került publikálásra (és azt sem tudjuk, hogy ezek jegyzőkönyvek vagy Derrida által megírt szövegek, habár inkább az utóbbiak).³

¹ Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, 8. kötet, 169.

² Esterházy Péter: Mercedes Benz, In. uő: *Drámák*, Budapest, Megvető, 2016. 323.

³ A *Ki az anya?* című magyar fordítás-kötetben egy további szemináriumi ülés szövegével („Vendégszeretetgyűlölet”) is találkozunk, de e szöveg forrását nem tudjuk.

Az első szeminárium (amely egyébként a negyedik) címe: „*Az idegen kérdése: az idegen felől érkezve*”. Ebből a címből – megfelelő távolságból nézve – annyit mindjárt lehet látni, hogy Derrida az idegen fogalmát (vagy mondjuk tágabban: problematikáját) összeköti a kérdéssel vagy a kérdezőssel. És rögtön előre kell bocsájtanunk: ezúttal is nagyon fontos a kontextusok figyelembe vétele. És az értelmezés talán nem is jelent mást, mint a kontextusok metamorfózisának nyomon követését. „A dekonstrukció egyik definíciója lehetne a kontextus korlátlan bevonása; a kontextus éber és állandó figyelembe vétele, és ezzel együtt a szakadatlan rekontextualizálás. Annak a mondatnak (amely sokak számára a dekonstrukció szlogenje lett), hogy »nincs semmi, ami a szövegen kívül helyezkedne el« [...], inkább így kellene szólnia: »nincs semmi, ami a kontextuson kívül helyezkedne el«.”⁴ Az idegen és a kérdés összekötésének Derridánál alapvetően két kontextusa van. – (1) Derrida először kérdésként veti fel, majd nem sokkal később már tételes állításként fogalmazza meg: az idegen kérdése az idegen felől érkezik. Egy meghatározott intellektuális vagy szellemi összefüggésben a kérdés testesíti meg az „idegenség” mozzanatát. Az idegen nem ismeri az adott világot, és ezért neki kérdései vannak. Mindenek előtt olyanokat kérdez, hogy mi hol van, ti mit hogy szoktatok csinálni, milyen szokások vannak nálatok? Derrida ebben az összefüggésben Platón *A szofista* című dialógusát hozza föl szemléltető példaként. És bár most a Derridát speciálisan érdeklő kérdésbe nem akarok belemenni,⁵ azt mégis fontos kimondani, hogy a filozófia története során a szofisták voltak az első idegenek. Miközben a „hivatalos” filozófiatörténetírás Szókratészt tartja a kérdező filozófia atyjának. Derridának ezért Szókratészt is idegenként kell felmutatnia. Ehhez *Szókratész védőbeszédének* egy passzusát használja: „Ha történetesen idegen volnék, megengednétek, hogy azon a nyelven és azon a módon szóljak, amelyen nevelkedtem; [és] most is azzal a jogos, legalábbis nekem jogosnak tetsző kéréssel fordulok hozzátok, hogy adjatok engedélyt saját beszédmodoromra [...]”⁶ (Tudjuk, hogy Schleiermacher ezt az utóbbi szót *Mundart*nak vagyis dialektusnak, nyelvjárásnak fordította. És ennek a görög filozófia német recepciójában messze ható következményei lettek.) E jelentés fenntartása érdekében Derridának azt kellene mondania, hogy az „abszolút idegenség” mellett van olyan, hogy „viszonylagos idegenség”. Szókratész így a bírósági eljárás keretei között lesz idegen. És persze végső soron azt akarjuk mondani, hogy a filozófus maga mindig idegen, és így az idegenség megértése is elsődlegesen az ő feladata. –

⁴ Jacques Derrida: *Limited Inc.*, Passagen Verlag 2001. 211.

⁵ Abba ti., hogy hogy lehet az, vagy miért van az, hogy a többség szemében az idegenlét általában egybefonódik az apagyilkos képzetével.

⁶ Platón: *Válogatott művei*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1983. 94.

(2) A kérdés azonban nem csak az idegen felől érkezik, hanem az idegennek címezve is elhangzik: „Nos, ez az idegen [akiről Szókratész is beszélt], olyan valaki, akitől – ahhoz, hogy fogadni tudjuk – először is meg kell kérdeznünk a nevét; felszólítjuk, hogy adja meg az identitását, és garantálja ezt [...]. Legyen egy olyan valaki, akihez kérdést intézhetünk, és akitől kérdezhetünk valamit. Az első, a minimális kérdés pedig így szól: »hogya hívnak?«.”⁷ (Hogya szólíthatunk?) És persze ehhez rögtön még hozzátehetünk néhány alkérdést: mi szél hozott felénk, mi történt veled, miért kellett menekülnöd? De Derrida azt mondja, hogy azzal, hogy a legeslegesítő intuitív kérdésre választ kapunk, az idegen átvette a felelősséget önmagáért, alávetette magát a törvényeknek, jogi személlyé vált.⁸

* * *

[Exkursus: a luhmanni differenciálódás-elmélet és az idegenség] Így tehát nem fontos, hogy honnan hová haladnak a kérdések, a lényeg az, hogy az idegennel egy olyan szociális és morális tér jön létre, amelyben a kérdések előtérbe lépnek. Azt is mondhatnánk, hogy a kérdések ennek a térnek az elbizonytalanodását jelzik. De ugyanakkor az, hogy ilyesmi egy adott téren belül létrejöhet, már egy bizonyos következmény, annak a következménye, hogy a lehatárolt világunk érintkezésbe lép más lehatárolt világokkal. Niklas Luhmann ezt úgy írja le, hogy az állandóan megvalósuló társadalmi differenciálódások a megkülönböztetések állandó jelzéseként is értelmezhetőek. Nézzük ennek a legegyszerűbb esetét: „A törzsi szerveződésű társadalmakban ez (mivel van egy saját települési területük) részben magától értetődő; de már itt is egy magasan fejlett rokonsági terminológiát használnak, amely mindig le is határol – elkülöníti a távolabbi rokonokat vagy a nem-rokonokat. És abban a különös státuszban is, amelyet az idegeneknek biztosítunk, határok kommunikálnak egymással.”⁹ Az idegen így mindig az önmeghatározással együtt jelenik meg, az önmeghatározás maga ugyanis olyan szerkezetű, hogy szükségképpen van egy bizonyos fonákja. Mennyiben különbözik ettől a funkcionálisan differenciált (vagyis a modern) társadalmak szerveződése? Először is azt lehetne mondani, hogy ezekben a társadalmakban a törzsi jellegű odatartozás monolitikus szerveződési elve helyébe egy nagyon sokszínű és sok szálon futó differenciálódás lép. És ebből az is következik, hogy az idegenekre már nem lehet egyértelműen rámutatni. Ezt Luhmann úgy fogalmazza meg, hogy ebben az esetben a hozzárendelés és az elhatárolás már

⁷ Jacques Derrida: *Von der Gastfreundschaft*, Passagen Verlag 2015. 26-27.

⁸ I.m. 27.

⁹ Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, II. kötet, Suhrkamp Verlag 1997. 606.

nem kötődik észlelhető jelekhez. Vagyis nincsenek olyan jelek, amelyek egyszerre lennének észlelhetők és a funkcionális differenciálódás szempontjából relevánsak. És Luhmann leírásából az is következik, hogy ezekben a társadalmakban már nem annyira az idegen, mint személy, hanem az idegen-ség, a másság, mint jelenség lesz a fontos. Ennek leggyakoribb megjelenése a magasan fejlett ipari társadalmak körülményei közepette a „kockázat”. Erről mondja Luhmann: „Nem elég a másik másságát figyelembe venni. A differencia maga is figyelmet követel. A megkülönböztetésnek magának kell az operációkat definiálnia, méghozzá éppen ezeket és nem másokat.”¹⁰ Ha ezt mégis visszavonatkoztatjuk a személyre, akkor azt mondhatjuk, hogy az idegen megértésébe mindig bele kell vonnunk azokat a differenciálódási folyamatokat, amelyek ahhoz vezettek, hogy az idegen éppen a mi világunkban fölbukkan. Luhmann talán azt mondaná, hogy a kérdések jelenléte a funkcionális differenciálódásra vezethető vissza, de a kérdések előtérbe kerülése valamilyen speciális differenciálódás következménye. Annak a következménye, hogy valami, amit kiszorítottunk, bizonyos körülményeknek köszönhetően a saját világunk része lesz. – Luhmann persze azt mondaná, hogy a nyelvi szempontok elsődlegesen a társadalmi valósághoz tartoznak. A nyelv maga is egy kommunikációs médium. „A társadalom mint kommunikációs rendszer viselkedésében a jelentések stabilizálódnak. A nyelv mindannak, amit mondunk egy pozitív és egy negatív változatot bocsájt rendelkezésére. Ezt nevezi Luhmann a nyelv *bináris kódjának*. [...] A kódolásnak vannak előnyei: a közöltet kétségbe vonhatjuk, de akár akceptálhatjuk is.”¹¹ Azt is mondhatjuk, hogy a modern, funkcionálisan differenciált társadalmakban az idegen anonimizálódik és *idegenséggé* alakul át. Így a nyelv, mint az idegenlét tematizálására szolgáló eszközt nem is érezzük hiányosságnak. Derridánál viszont nem a nyelv értelmeződik át általános kommunikációvá, hanem az empirikusan beszélt nyelvnek magának lesz egy eredendő politikai aspektusa. Derrida a „nyelv politikájáról” azt mondja, hogy „ez, még ha nem is teszi mindig, állami erőszak-cselekedetekhez vezethet”.¹² De hogy lehet érteni ezt a politikát, mi adja a nyelv politikumát? És itt Derrida egy olyan eszközhöz nyúl, amely a luhmanni keretek között is jól értelmezhető. Azt lehetne mondani, hogy minden kontextusban (és korábban láttuk már, hogy a kontextus az univerzum, hogy nincsen semmi a kontextuson kívül) van valami maradványszerűség, ami ugyan benne van a kontextusban, de nem integrálódik abba tökéletesen. Ezt nevezzük „parazitaságnak”. „Ha egyszer bebizonyítottuk [...], hogy a parazitaság (a távolságtartás, a kontamináció, a tisztáta-

¹⁰ I.m. 606-607.

¹¹ Johann Dieckmann: *Luhmann-Lehrbuch*, Wilhelm Fink Verlag 2004. 269-270.

¹² Jacques Derrida: *Limited Inc.*, i.k. 210.

lanság stb.) nem igazolható tisztán elméleti-metodológiai indokokkal, akkor hogyan lehetne ignorálni, hogy a kizárásnak ez a praxisa, a megtisztításnak ez az akarata, amely a szubjektum [...] részéről a lényeg, a belső és az ideális újra-elsajátításra irányul, egy politikában csapódik le?”¹³ De aztán Derrida mintha észrevétlenül megfordítaná ezt az összefüggést: nem csak a „megtisztítás akarata”, nem csak az „újra elsajátításra” vonatkozó törekvés, hanem a parazitaság érvényesítésére és megjelenítésére vonatkozó törekvést is „politikának” nevezzük. (A politikának azt az alakját, amely a „megtisztítás akaratát” helyezi középpontba, Derrida szívesen nevezi „rendőrségnek” is.) Végül azonban: „Mindez teljességgel politika, de nem csak politika. Ugyanezt mondanám el a dekonstrukcióról is, amely [...] egy alkalmazott elemzése annak, amit parazitaságnak nevezünk, és annak az axióma-rendszernek a rögzítése, amelyből kiindulva ezt értelmezzük.”¹⁴ Derrida két pólust vázol föl, és azért egészen nyilvánvaló, hogy mindig a rendőrség uralkodik, és a parazitaság tematizálásért meg kell harcolni. Ezzel eljutottunk a relatív idegenség átlépésének küszöbéhez: a következő lépésnek már a kérdészés elé való visszalépésnek kell lennie.

* * *

[*Mi van a kérdések előtt?*] Most képzeljük el, hogy olyan körülmények között vagyunk, amikor éppen a parazitaság megszólaltatásáért harcolunk. (És *mi* most már nem a befogadók, hanem a menekültek vagyunk.) Lenne tehát egy nyelv előtti szintünk; ez a szint sem nyelv nélküli, de még nem ismeri a kérdések világos strukturáltságát. A menekült-ügyben valószínűleg ez volt a helyzet a csúcsponton, 2015 augusztusában. Ezt a helyzetet érzékelteti, habár kicsit korábban született, Elfriede Jelinek *Die Schutzbefohlenen* (*Az oltalmazottak*) című darabja. A darab címe Aiszkhülosz drámájára utal, amely a német fordításban a *Die Schutzsuchenden* (*Az oltalomkeresők*) címet viseli. Innen kiindulva Derrida fenti interpretációjáról azt mondhatjuk, hogy az éppen a legkorábbi és leginkább klasszikusnak mondható szöveget nem vette figyelembe. Most a darab első néhány sorát idézem: „Zeusz, menedékünk, tekints kegyesen / mireánk, kik íme, hajón ide jöttünk / selyemfővénnyel torkolatától / a Nílusnak. Menekülve / elhagytuk földedet, hol a mezsgyét Szíria éri [...]”¹⁵ Itt még a visszatekintés hangja dominál; Jelineknél a menekültek már megérkeztek, és éppen óriási erőfeszítésbe kezdenek, hogy a monológjukat dialógusba fordítsák át. – Idézem a darab első bekezdé-

¹³ I.m. 209–210.

¹⁴ I.m. 210.

¹⁵ Aiszkhülosz: *Oltalomkeresők*, In. uő: *Drámái*, Európa Könyvkiadó 1985. 97. Fordította: Kerényi Grácia.

sét: „Élünk. Élünk. A lényeg, hogy élünk, és sokkal több nem is maradt nekünk, mint az élet, miután elhagytuk szent hazánkat. Senki nem tekint kegyesen az áramlásunkra, de mégis mindenki lenéz ránk. Menekültünk, habár egyetlen bíróság sem ítélte el minket, és mégis mindegyik elítélte minket, ott is, és itt is. Ami tudható, az a mi életünkben elmúlt, a jelenségeknek egy bizonyos rétege alatt megfulladt, nincs már semmi, ami a tudás tárgya lehetne. az égvilágon semmi. És már sokkal több mindenre nincs is szükségünk. Próbálunk idegen törvényeket olvasni. Nem mondanak nekünk semmit, nem tudunk meg semmit, valahová oda rendelnek minket, és nem jönnek értünk, valahol meg kell jelennünk, egyszer itt, egyszer ott. De ennél még sincs szeretetteljesebb ország. Mi legalábbis nem ismerünk szeretetteljesebb országot. Melyik ország területére léphetnének? Talán egyikére sem. Megtaposva álldogálunk itt. Aztán megint elküldenek. A templom hideg padlójára fekszünk. Aztán fölállunk. Nem eszünk semmit. De aztán ennünk kell, de legalább is innunk kell valamit. Hoztunk magunkkal békéágakat, páлмаágakat, nem, az olívaákról téptük le őket. És aztán még itt van ez is, mindenre van valami írva. Egyébként már semmink sincs, kinek adhatnánk át mindezt? Már teleírtunk két tonna papírt. Természetesen segítettek nekünk, kérően a magasba tartjuk a papírt. Saját papírjaink nincsenek, csak ezek a papírjaink vannak. Kinek adhatnánk át őket? Talán önnek? Kérem, itt vannak, de ha ön nem kezd velük semmit, akkor még egyszer le kell másolnunk, még egyszer kinyomtatnunk őket. Ezt ön is megértheti. Óh, ti égiek odafönt, ájtatosan összekulcsoljuk a kezeinket. Igen, rátok gondolunk. Nézzetek le ránk! Tiétek a város, az ország, a Duna csilámló vize, de ugyanúgy a hivatalnokok szigora is. Egyszer ezt mondják nekünk, egyszer meg azt, és semminek sem tudunk megfelelni. Ti sem vagytok igazságosak, ti angyalok, plusz te, szeretett égi atyánk. Mit tehetnének ellenetek? Ti mindent megtehettek, és mindenre képesek is vagytok. Például ön itt: meg tudná mondani nekünk: hogy ki, melyik Isten lakozik itt, hogy ki itt az illetékes? Itt a templomban tudjuk, hogy ki, de talán vannak mások is, valahol máshol. Talán van itt egy elnök, egy kancellár, egy miniszter, és természetesen itt vannak a büntetők is, ezt már észrevettük, nem lent a Hádészban. Mind egyforma és egymás mellé fősorakoztak: például te, meg te, bárkik is legyetek, Jézus, Messiás, Messie. Nekünk mindegy, hogy a házat, a nemzetséget vagy az összes hívőt óvod-e, minket nem fogadtál be, igen, hiszen magunktól jöttünk, a templomodba jöttünk, mint oltalmat keresők. Kérem, segítsen nekünk, Isten, kérem, segítsen rajtunk, a lábunk az ön földjére lépett, a lábunk szerencsésen az ön partjára lépett, de hogy lesz most tovább? Majdnem meghaltunk a tengeren, majdnem meghaltunk a hegyekben, és most ebben a templomban vagyunk, holnap meg talán egy

kolostorban leszünk. Köszönjük az Istennek, köszönjük az elnök úrnak, ők mindent megtettek értünk, igen, de hol leszünk holnap után, és hol leszünk azután? Hol tagadnak meg tőlünk egy ágyat, hol tudunk kikényszeríteni magunknak egy ágyat, hol fognak megint kidobni minket? És hol fogják majd elásni a csontjainkat? És főleg, ki fogja mindezt megtenni, ki fogja ezt megtenni nekünk? Ki fog gondoskodni arról, hogy ránk, mint létezőkre nézzenek, még hozzá megvetés nélkül? Elűztek minket a patak partjáról, a tenger partjáról, a hazai erdőkből, és most itt állunk az elveszett haza miatti bánatunkban. Itt már senki sem dicsekszik azzal, hogy valakitől származik, de ez nem is segítene rajta. De önök, igen, önök itt miért dühösek ránk? Ezt nem értjük. Mi már megszoktuk a fájdalmat, de mit tettünk itt, hogy félelemben tartanak minket? Már mindenütt félnünk kell, a mieinktől, akiket elhagytunk, hogy vissza kell mennünk, de önöktől még jobban félnünk, attól, hogy itt kell maradnunk, és attól, hogy nem maradhatunk itt. Mindjárt igazat fognak adni nekünk: ha mindenhol félnünk – fogják mondani önök –, akkor miért jöttünk ide? Hogy új félelmeink legyenek? Már megint? A barbárok nyelvét nem ismerjük és nem értjük. Pedig mindenhol ezt halljuk, ha idegenek között vagyunk. De mi történik most, mi történik most? Könyörögve kiáltunk ezen a nyelven, amelyet nem ismerünk, és nem beszélünk, amelyet önök bírnak, mint önmagukat. Ha csak nem egy vasúti peronon állnak, és minket néznek. Kérem, igyekezzenek egy kicsit, hogy megtudják azt, amit egyébként sohasem tudhatnak meg. Kérem!”¹⁶ Ezzel a hosszú idézettel eljutottunk az abszolút idegenhez. Az idegen elméletének ez a kiindulópontja, a csíra-formája.

* * *

[Következtetések: vissza kellene jutnunk a relatív idegenhez] Kicsit illetlen lenne megkérdezni még azt is, hogy ki beszél itt. Jelinek darabjában nincsenek szereplők, és talán éppen ezért nincsenek. Ezek beszédfoszlányok, egy nem pontosan meghatározott kollektív szubjektum megnyilvánulásai. Megnyilvánulási kísérletei, megnyilvánulás előtti megnyilvánulásai. És nincsenek dialógusok sem, a fenti szöveg a darab komplett első bekezdése. Egy olyan élethelyzet, amelyben a menekültek egy nyelvet keresnek. „Jelinek darabja a menedék-keresőknek próbál hangot adni.”¹⁷ Ez határozza meg a darab formai vonásait: a hang-adási kísérlet. És egy ilyen hang-adási kísérletre szükség is van: a menekültek egy ismeretlen nyelvi-kulturális környezetbe érkeztek.

¹⁶ <http://www.elfriedejelinek.com/>

¹⁷ Michael Laages: „Die Schutzbefohlenen” nach Jelinek (Scharfe Kritik an Einwanderungspolitik), http://www.deutschlandfunk.de/die-schutzbefohlenen-nach-jelinek-scharfe-kritik-an-691.de.html?dram:article_id=334539

Az alábbiakban egy kicsit közelebbről szeretném megvizsgálni, hogy mit jelent ez a beszéd előtti beszéd. Ez a menekültek létállapota közvetlenül a megérkezés után. És ugyanakkor a szituáció nem új, a mi történelmünkéből is ismert. Jelinek közvetlenül az I. világháború utáni évekre utal vissza. Egy ilyen felütéssel kezdődik Ernst Bloch *Geist der Utopie* című könyve is (mind az 1918-as, mind az 1923-as változat): „Vagyok. Mi vagyunk. – Ez elég. És most el kell kezdenünk. Az élet a mi kezünkbe van letéve. Önmagában már régen üressé vált. Értelmetlenül támo lyog ide és oda, de mi szilárdan állunk, és így mi akarunk ennek ökle és célja lenni.”¹⁸ Az I. világháború után, egy kataklizma után a kérdés az, hogy hogyan rendezzük be az életünket, hogyan kezdjük el lélegezni egy túlélés utáni pillanatban. Jelinek azt mondja, hogy ezt a magunk példájából már ismernünk kellene: ami most történik az egy *ismétlés*, csak a szereposztás más. De egyelőre nem is mi, a befogadók, a potenciális befogadók állunk előtérben. És ez a darab egyik fontos vonása: itt a menekültek beszélnek, pontosabban, próbálnának beszélni. Ezt a beszéd-módot talán úgy nevezhetnénk, hogy monológ-foszlányok. Ezek a monológok állandóan eljutnak a dialógus határáig, de aztán mégis visszazuhannak önmagukba. A visszazuhanás közege pedig a félelem, vagy pontosabban: inkább a szorongás. „Már mindenütt félünk kell, a mieinktől, akiket elhagytunk, hogy vissza kell mennünk, de önöktől még jobban félünk, attól, hogy itt kell maradnunk, vagy attól, hogy nem maradhatunk itt. Mindjárt igazat fognak adni nekünk: ha mindenhol félünk – fogják mondani –, akkor miért jöttünk ide? Hogy új félelmeink legyenek?” És persze rögtön eszünkbe juthat *A felvilágosodás dialektikájának* első két mondata: „A felvilágosodás az előrehaladó gondolkodás legátfogóbb értelmében már mindig is azt a célt követte, hogy az emberektől elvegye a félelmet, és urakká tegye őket. De a teljesen felvilágosult Föld a diadalmas balsors jegyeit sugározza.”¹⁹ Igen, a menekülők is a félelem (az iszonyat és a rettenet elől) menekültek, és az új állapotban a félelmek, ha nem is lettek nagyobbak, de újratermelődtek. A darab maga így nem egy védőbeszéd, inkább egy vádbeszéd akar lenni. „Az oltalmazottak mindenekelőtt vádolnak. Még hozzá minket.”²⁰ És mi most a befogadók vagyunk. „Könyörögve kiáltunk ezen a nyelven, amelyet nem ismerünk, és nem beszélünk, amelyet önök bírnak, mint önmagukat. Ha csak nem egy vasúti peronon állnak, és minket néznek.”²¹ Ez a könyörgés tulajdonképpen egy vád: az újjászerveződött félelmek körülményei közepette

¹⁸ Ernst Bloch: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, Suhrkamp Verlag 1985. 11.

¹⁹ Max Horkheimr – Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, In. Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, 3. kötet 19.

²⁰ Michael Laages: „Die Schutzbefohlenen” nach Jelinek. i.k.

²¹ I.m.

megszólaló vád. A vád azonban nem konkrét, a maga konkrétságában nem tud megszólalni. De mint vád az elvontság közegében is megszólalhat. Így azt mondhatjuk, hogy a kérdések föltételének szférája előtt ez a vád áll. (Mondhatnánk persze, hogy azóta mennyi minden történt: „Az arany német ősz után *Az oltalmazottak* támadókedve kicsit különösen cseng ... ; olyan sokat tettünk, szólhatna a közönség következtetése, és ezek még mindig nem elégedettek.”)²²

* * *

A legszegényebbnek (aki nem tud megszólalni) segíteniünk kellene, hogy kilépjen ebből a szegénységből. És ennek a segítségnek többnek kellene lennie, mint egy tömegkulturális gesztusnak. De ezzel még semmi mást sem tettünk, csak a feladat helyét jelöltük ki. Először is talán olvassuk tovább Elfriede Jelinek drámáját: „Nézze uram, igen, ön!, könyörögve fordulunk önhöz, minket is nemzett valaki és valaki a világra hozott. Értjük, hogy ön ezt szeretné felülvizsgálni, de nem fogja tudni.”²³ Mi van akkor, ha valakinek még a nevét sem sikerül hitelesen megállapítani? Jönnek a nehézségek. (Derrida azt mondta, hogy erre a kérdésre válaszolva veheti át az idegen a felelősséget magáért, és vetheti alá magát a törvényeknek.) Ez lenne a kérdések szférájába való átlépés feltétele. A megértés feltétele, ami a befogadóknak is elementáris érdeke (lenne).

²² I.m.

²³ <http://www.elfriedejelinek.com/>

A DESCARTES-I ÉN IDEGENSZERŰSÉGEI¹

REMBECZKI ESZTER

Tanulmányomban az idegenséget, mint egyfajta személyiség-konstituáló tényezőt fogom elemezni a descartes-i önmegismerés, önmegragadás tekintetében. Ez a célkitűzés eleve problematikusnak mutatkozik – már csak azért is, mert Descartes nem igazán él a személyiség kifejezéssel, mint terminussal. Egy tanulságos helyet azonban érdemes kiemelni levelezéseiből. Erzsébet hercegnő számára a következőképpen fogalmaz: „mindenki egy egységes személynek [*personne*] érzi magát, aki egyszerre testi és gondolkodó, s ezeknek olyan a természetük, hogy a gondolat, miközben képes mozgatni a testet, érzi is az őt érő hatásokat”.² Problémásnak mutatkozik továbbá a kérdés abból a szempontból is, hogy Descartes-ot alapvetően inkább a tudatosság, illetve a tudatos megismerés gondolkodójaként szokás számon tartani, semmint a megismerhetetlenségek és kezelhetetlenségek kibontakoztatójaként.

Miközben a metafizikai művek énje valamiféle végső bizonyosság felkutatására vállalkozik, a kételkedés folyamata alatt önmaga feltérképezését is végrehajtja. Itt egy tárgy vagy egy gondolat megismerése magáról a megismerőről árulkodik. Ha pedig a megismerés folyamata a gondolkodó én előtt saját gondolkodását tárja fel, akkor e gondolkodás alapvetően átláthatónak, átlátszónak fog tűnni a gondolkodó szempontjából. Innen nézve elsőként a külvilág és más személyek tűnhetnek fel idegenként az én számára, amelyekkel szemben ő maga egy *átérzett egységet* képvisel. Felfedezhet-e azonban saját magában is valamiféle idegenséget ez az én? A kételkedés testet és lelket szétválasztó folyamatában például épp a testet gondolhatjuk el ilyenként, amelynek már pusztá létezése is csak nehézkesen bizonyítható. Természetesen Descartes munkássága nem korlátozódik pusztán metafizikai vizsgálódásokra. Fiziológiai műveiben az emberi test éppen, hogy eleve adottként jelenik meg, működésével kapcsolatban pedig feltételezi, hogy a legapróbb részletekig feltárható és leírható. Mit érthetünk egyáltalán idegenségen – főként egy olyan univerzumban, amelyet a megismerhetőség, feltérképezhetőség jellemez? A következő elemzésben kétféle értelemet fogok tulajdonítani a kifejezésnek. Egyfelől az idegenség kritériuma a függetlenség lesz, vagyis egy olyan létezés, megnyilvánulás vagy cselekvés, amely a szubjektum akaratától és beleegyezésétől elválasztottan megy végbe. A gondolkodó énnak ezekben az esetekben nem áll közvetlenül módjában beavatkozni az esemény

¹ A tanulmány a NKFI/OTKA K 125012-es számú projektjének támogatásával készült.

² D/E 1643. június 28. AT III. 694., m. kiad. 114. (Saját kiemelés.)

elkezdődésébe, vagy lefolyásába. Másfelől az idegen meg fog jelenni úgy is, mint valamilyen „más-természetűség”, abban a minőségében tehát, amelyben a szubsztanciális különbözőség válik a megismerhetetlenség és befolyácsolhatatlanság fő motívumává.³

Figyelembe véve mind a metafizikai vizsgálódások szellemi énjét, mind pedig a mindennapi életben tapasztalt testtel és lélekkel bíró ember önmegragadását, elsőként Istenről, majd a testről, ezt követően pedig a tudatos gondolkodást ellenpontosító descartes-i tudattalanról fogok szót ejteni. A másik emberrel való kapcsolódás problémáját (bár szintén fontos szerepet játszik az én személyiségének meghatározódásában), nem érintem, ez ugyanis túlmutatna e tanulmány keretén, s az interszubjektivitás területére terelné át a vizsgálódást.

I. ISTEN

Isten ideája az az elmében fellelhető gondolat, amely kivezeti a gondolkodó ént az őt fenyegető önmagába zártaságból a kételkedés örvényében. Ez az idea az elmében egy másodlagos meditációval bontható ki a gondolkodásban megképződő egyéb ideák közül. Az első bizonyosságok felfedezése után (vagyis azután, hogy az én rádöbben, hogy ő maga, mint gondolkodó szubsztancia, ameddig gondolkodik, szükségképpen létezik is) a szellem gondolatai közti újabb, még mélyrehatóbb kutatás tudja felszínre hozni azt, ami az elme mélyén „bújik meg”. „*[E]gyedül önmagamhoz szólna, s az eddigieknél mélyebben magamba tekintve arra fogok törekedni, hogy fokról fokra haladva mind közelebbi és meghittebb ismeretségbe kerüljek önnön magammal*” —⁴ olvashatjuk a harmadik elmélkedésben. Az az idea pedig, amelyet saját maga kifürkészése közben, gondolatai határán meglel, nem azonos azzal, amit az ember a kívülről érkező tanításokból sajátít el, hanem egy olyan eredendően benne rejlő gondolatot jelöl, amely a különböző véges természetű ideák mögött, (vagy az azokon való túljutás után) található meg.⁵ Hogyan képes ez az idea mégis idegenként feltűnni az én számára, ha csupán egy ily mértékig bensőséges elmélyülési gyakorlattal hívható elő az elméből? Azokhoz a véges ideákhoz képest, amelyeket az ember saját szubsztanciája alapján is képes létrehozni,⁶

³ E kétféle megközelítés, bár összefügg egymással, fordított sorrendben fog hangsúlyt kapni az itt következő fejtegetésekben.

⁴ Med III, AT VII. 34. m. kiad. 45. (Saját kiemelések.)

⁵ Ezt az evidens belátást ugyanis az én olyan homályos megismerései fedik el, amelyek a végességből, vagyis bizonyos értelemben a semmiből erednek.

⁶ „Amikor ugyanis azt gondolom, hogy a kő szubsztancia, vagy olyan dolog, amely önmaga által képes a kiterjedésre, aztán pedig, hogy én magam is szubsztancia vagyok, jóllehet önmagammat gondolkodó, nem pedig kiterjedt dologként ragadom

Isten ideája az egyetlen olyan, amely, mivel végtelenség jellemzi, meghaladja mind a véges ideákat, mind pedig ezen ideák „tartalmazóját.”⁷ Egy végtelen idea Descartes szerint nem származhat véges okból. Ha ugyanis így történné, a végtelen bizonyos tulajdonságait a semmiből kellene, hogy nyerje, ami ellentmondást foglal magában (hiszen az okozó nem lehet „kisebb”, mint okozata).⁸ Lévinas értelmezése szerint a végtelen jelenléte egy véges tudatban olyan „túlcsordulás”-tapasztalatot eredményez, amely az elmét egy véges tartóedényhez teszi hasonlónvá, amelyen a hozzá képest összehasonlíthatatlanul „nagyobb” tartalom szükségképpen túlrad. Pavlovits Tamás azonban megkülönbözteti e „túlradást” (amely egyfajta kiterjedést, vagyis mennyiségi jelleget sejtet) a descartes-i végtelen minőségi jellegétől, (amely megakadályozza, hogy ezt a túlcsordulást extenzionális értelemben gondoljuk el.) Ez ugyanis megszüntetné a végtelen (s így Isten) transzcendenciáját, s alávetné a gondolkodás „totalizáló kényszerének”.⁹ Descartes azonban ebben az esetben képes elkerülni az Ugyanazzá tételt, s az uralás elkerülésével meg tudja őrizni elméjében egy tőle radikálisan különböző Más jelenlétét, amely Istent jelöli.¹⁰

Egy ilyen, az elmét ily mértékben meghaladó idea megtelelése döntő jelentőségű az én létezésének beágyazottsága, saját világának szerkezete, saját gondolkodásának struktúrája illetve az ember alaphangoltsága tekintetében. Melyek lesznek Isten elmebeli jelenlétének a központi problémánk szempontjából fontos következményei? (1) Ezen idea fellelésével válik bizonyossá, hogy az elme nem egyedül létezik a világban, hanem legalább egy másik létező is jelen van rajta kívül.¹¹ (2) Ez azt is maga után vonja, hogy a meghaladás e momentumával, illetve a magában feltárt *alteritással*¹² a végtelen termé-

meg, a követ pedig kiterjedt, nem pedig gondolkodó dologként – s így igen nagy különbség van a két fogalom között, a *szubsztancialitás tekintetében*, úgy tűnik, mégis egybeesnek.”. I. m. 44. m. kiad. 56. (Saját kiemelés.)

⁷ Descartes az elmében található, Isten névvel jelölt idea alatt olyan szubsztanciát ért, mely (a harmadik elmélkedés szerint): „végtelen, független, értelmével mindent átfogó, mindent megtenni képes, és amely engem magamat is, valamint minden mást, ami csak létezik – ha egyáltalán létezik másvalami –, megteremtett”. Med III. AT VII. 45. m. kiad. 56.

⁸ Az ideák reprezentatív tartalmáról és realitásfokáról, valamint az ezeket jellemző különbségek következményeiről bővebben ld. Pavlovits 2013. 20.

⁹ Pavlovits a descartes-i és lévinasi végtelenfelfogást összehasonlító tanulmánya szerint Lévinasnál e „totalizáló kényszer” alatt egyfajta végessé tételt, uralni akarást érthetünk, illetve a másság felszámolásának igényét. Vö. Pavlovits 2008a. 138.

¹⁰ Descartes-nál tehát a végtelen megmaradhat egy „felsőbbrendű” létező számára fenntartott jellegzetességként, míg a lévinasi végtelen a transzcendenciát az emberek közti szférában fogja feltárni.

¹¹ Vö. Med III. AT VII. 40. m. kiad. 53-54.

¹² Vagyis annak felfedezésével és tapasztalatával, hogy a Másik az őt elgondoló éntől

szetű isteni idea ontológiailag másodlagossá teszi az őt elgondoló ént (Istennel szemben, vagy Isten mellett). Ez egyrészt azt jelenti, hogy az én csupán úgy fogható fel, mint amelyben benne foglaltatik Isten ideája is, vagyis, hogy az én csak *Istennel együtt* ragadható meg.¹³ Másrészt arra is utal, hogy az én így felfogott „rész” szerepét egy újabb „rész” szerepében találhatjuk, ha az előbbiekhöz hozzávesszük az isteni jószág és teremtőképeség attribútumait is. Ez az én tévedő hajlamának probléma-köréből is láthatóvá válik. Az én hiányosságai és hibái ugyanis egy kitágított perspektívában szemlélve értelmet nyerhetnek: az önmagában tökéletlennek tűnő dolog, ha az egyedi teremtmények helyett „a világ egészében betöltött szerepét tekintjük, a legtökéletesebb lesz.”¹⁴ Az a tény tehát, hogy (mint ez utóbbi idézet is utal rá) Isten számtalan más dolgot is létrehozhatott az őt vizsgáló énen kívül, kettős következményhez vezet. Az énnel eszerint nem csupán az eleinte egyedül, önmagában álló, mindezt betöltő státusza eliminálódik, hanem a harmadik elmékedés „kétszereplős világában” közvetlenül Isten mellett elfoglalt pozíciója is – amit ezek után a „világban betöltött rész” szerepe vált fel.¹⁵ (3) Isten ideája és az isteni jószág a gondolkodást a következő módon határozza meg. „Isten esetleg olyan *természetet* is *belém helyezhetett* volna, hogy még a legnyilvánvalóbbnak tűnő dolgokkal kapcsolatban is tévedésbe essem”¹⁶ – fogalmaz Descartes. Isten azonban nem ilyen természetet helyezett az emberbe, hanem olyat, amely révén nem csak tévedéseket, hanem igazságokat is ki tud bontakoztatni. Ami ebből most fontos a számunkra, az nem más, mint, hogy az igazságok felfedezése nem kizárólag az elme saját működésétől függ, hanem alapvetően Isten akaratától, minthogy ő helyezi az emberbe ezt vagy azt a „természetet.” (4) Isten jósága a teremtés révén bizonyos értelemben átöröklődik, átívódik a teremtett világba, és az emberbe egyaránt.¹⁷ Boros Gábor a következő párhuzamra hívja fel figyelmünket. A *Le Monde* harmadik természeti törvénye az egyenes vonalú

való idegenségében, az órá való redukálhatatlanságában képeződik meg. Vö. Vermes 2006. 28.

¹³ Vö. Ricoeur 1996. Vö. i. m. 65.

¹⁴ Med IV. AT VII. 55-56. m. kiad. 70.

¹⁵ Vö. i. m. 56. m. kiad. 70., Schmal 2012. 20.

¹⁶ Med III. AT VII 36. m. kiad. 46. (Saját kiemelés.)

¹⁷ Ez Isten definíció szerinti aktív, morális jószándékából fakad (vagyis abból, amilyen teremtő, adományozó és fenntartó gesztusokkal működteti a tág értelemben vett természetet), másrészt pedig abból a passzívan „szerzett” metafizikai vagy ontológiai jószágból, ami pusztán annak következtében jellemzi a létezőket, hogy Isten teremtése révén léteznek. Isten morális jószágából fakadóan ellátja az ént azon képességekkel, amelyek igazságok feltárására sarkallják, s amelyek lehetővé is teszik számára az igazságok világos és elkülönített belátását (s amelyek valós igazságát maga Isten és az őt reprezentáló idea elmében történő felfedezése szavatolja), így az én a morális jószág leképeződése előtt már egyfajta episztemológiai jószággal bír.

mozgást a többi mozgásnál magasabb rendűként határozza meg.¹⁸ Ez nyilvánul egyrészt a fizikai világban: ahol Isten az egyenes irányú mozgások szerzője, s ahol a mozgások szabálytalansága az anyag különböző diszpozícióiból fakad. Másrészt, (s ehhez hasonlóan) Isten a szerzője a valamennyi jóságot tartalmazó cselekedeteknek is, a vétkezés pedig az ember akarásainak diszpozícióiból eredeztethető.¹⁹ Az isteni teremtettségre alapozva írhatja Descartes a *Szenvedélyek* egyik gyűlöletről szóló passzusában, hogy

„*nincs semmi valóság, amelyben egyáltalán nincs semmi jóság, ezért a gyűlölet, mely eltávolít bennünket valamilyen rossztól, ennek révén attól a jótól is eltávolít minket, amellyel a rossz össze van kapcsolva, s az ettől a jótól való megfosztottság, amely saját hiányosságaként jelenik meg a lelkünk számára, szomorúságot ébreszt benne.*”²⁰

A jóság az emberben tehát már a teremtés gesztusa révén megalapozódik, s nyilvánul gondolkodása kapott (de korlátozott) tökéletességeiben, képességeiben és szándékai eredeti irányultságaiban, valamint a fizikai mozgások (egyenes vonalú) törekvéseiben egyaránt. Ezen meghatározottságokat pedig, mint láthattuk, egy olyan létezőtől nyeri, amelynek ideája az elme mélyén fedezhető fel, mégis a radikális másság értelmében vett idegenséget képviseli benne.

II. TEST

Az idegenség második aspektusaként említhetjük az én által „valaminő sajátos jogon” sajátként tekintett testet.²¹ A test elemzésére Descartes fiziológiai leírásaiban vállalkozik, s jól látható ebből, hogy az ember fizikai sajátosságaihoz egészen más vizsgálódási módszerrel közelít, mint a szellemi tényező analízise esetében. (Természetesen azonban az egyes metafizikai elemzések, csakúgy, mint a fiziológiai leírások, nem tudják megkerülni az egymásra történő utalásokat, amelyek időről időre szükségessé válnak az egyes koncepciók kifejtése során.) Mit tudhatunk meg a testről a lélek szempontjából e különböző megközelítésmódú leírások együtt-olvasása során? S miként jelentkezik mindezek alapján az idegenség a (testtel és lélekkel is rendelkező) „ember” esetében? Erre egyfelől a *megismerés* (1), másfelől a *tapasztalat* (2) szempontjából válaszolhatunk.

(1) A megismerés tekintetében elsősorban a test és a lélek természeteinek különbségére gondolhatunk, amely kissé visszaterel bennünket a metafizika

¹⁸ Vö. AT XI. 43-44., Boros 2002. 53-61., Boros 2003. 54.

¹⁹ Vö. AT XI. 46-47., Boros 2003. 54.

²⁰ 140. §. Pas AT XI. 433. m. kiad. 133-134. (Boros Gábor kiemelése. Boros 2003. 114.)

²¹ Vö. Med VI. AT VII. 75-76. m. kiad. 93-94.

területére. Az anyag a szellem számára nem válik abban a minőségben átláthatóvá, ahogyan az a gondolkodáshoz tartozó dolgok esetében megfigyelhető. Erre azok a megfogalmazások utalnak, amelyek a világos és elkülönített belátással szembeállított *homályosságra* és *zavarosságra* hívják fel a figyelmet. Az *Elmélkedésekben* a következő sorokat olvashatjuk: „... bizonyos, hogy az éhség, a szomjúság, a fájdalom és más hasonló érzetek nem egyebek, mint a gondolkodás *zavaros* módozatai, melyeket az elmének a testtel való egysége, sőt már-már szinte összekeveredése idéz elő”.²² A *lélek szenvedélyei* egyik meghatározása szerint pedig maguk a szenvedélyek „azon észlelések csoportjába tartoznak, melyeket a lélek és a test közötti szoros szövetség *zavarossá* és *homályossá* tesz”.²³ A két, egymáshoz képest radikálisan más természetet képviselő szubsztancia keveredése, egymás állapotainak vagy érzéseinek közvetlen és teljes „átélése” lehetetlennek tűnik. Egymás információinak befogadására csupán olyan átalakítások révén van lehetőség, amelynek során az egyes szubsztanciák a saját természetüknek megfelelően konvertálják át egymás észleleteit, felindultságait, diszpozícióit, amelyek így egyfajta „Ugyanazzá” tételen keresztül válnak meg saját lényegiségüktől. Az elme így vagy azért siklik ki a testiséghez kötődő dolgok megragadásakor, mert saját (pl. absztrakt matematikai) fogalmai mentén igyekszik megérteni a testet, vagy azért, mert meghagyja a testtel kapcsolatos zavarosságot és homályosságot, ekkor pedig éppen ezért nem képes azt teljes egészében megérteni.

(2) Az idegenség a tapasztalat szempontjából a következőképpen érhető tetten. A test alapvető funkcióit illetően önálló működéssel bír (mi több, a halál vagy az életben maradás is alapvetően a test romlásán vagy épségén múlik). Ehhez a mechanikus szerkezetekre emlékeztető működéshez (amihez olyan funkciók tartoznak, mint pl. a vérkeringés, az emésztés, vagy az élet-szellemek mozgása) a léleknek nincs közvetlen hozzáférése. Ugyanígy nem képes a lélek akaratával „beleszólni” az olyan mozgásokba, vagy azok elindulásába, mint amilyenek a különböző reflex-szerű reakciók (pl. elesés közben a kezek ösztönös föld felé nyújtása, a szemek becsukása egy közeledő tárgy érzékelésekor). Az elme ugyanakkor az olyan folyamatokban sem vesz részt aktívan, amelyekben a mozgások egy mentális és fiziológiai tanulási folyamat után a tudatos gondolkodástól eloldódva, a testi memória révén lépnek működésbe. A testet ugyanakkor zavaró tényezőként is meg tudja tapasztalni, amelynek rá gyakorolt hatásait a lélek akaratosan igyekszik elnyomni. Erre az erőfeszítésre azért van szükség, hogy az elme tisztán (vagy legalábbis tisztábban) tudjon gondolkodni.²⁴ A test képes továbbá a szimpátia révén egy

²² Med VI. AT VII. 81. m. kiad. 99. (Saját kiemelés.)

²³ 28. §. Pas AT XI. 350. m. kiad. 82. (Saját kiemelés.)

²⁴ Vö. Schmal 2014. 13., Pavlovits 2008b. 71. A metafizikai gondolkodás szempontjából lehetségesnek tűnik egy ilyen állapot elérésére, a hétköznapi tapasztalat, valamint

Másik test – az anya testének – bizonyos állapotait is átvenni, akár külső megjelenésekben (mint ahogy az anyajegyek jelzik), akár belső hangoltságok átörökítésében, amelyek a testi diszpozíciók átadása után a csecsemő későbbi jellemére is kihatással lehetnek (pl. bizonyos fóbiák átvitele esetén).

A test belső állapotai, ahogy ez a szenvedélyek esetében is jól látszik, képesek befolyásolni a lélek hangulatait, alaphangoltságát, indulatait stb. A testi mozgások és lelki érzések közti eltorzult, vagy akár kóros összekapcsolódások viszont az akarat segítségével csupán bizonyos kerülőutakon keresztül korrigálhatók, például más, ellentétes irányú gondolatok felidézésével, más testi mozgások begyakorlásával. Az életszellemek mozgásán és az idegek és pórusok mintázatain alapuló mozgások azonban nem módosíthatók az akarat közvetlen beavatkozásával. A test hatásai jelentős szerepet játszanak a tudattalan alakulásában, így a következőkben ennek tárgyalásával folytatjuk az idegenség énen belüli feltárását.

III. TUDATTALAN

A tudattalan kérdése kényes problémafelvetés a Descartes-kutatáson belül. Az elemzők egyik tábora szerint nem lehetséges egy tudattalan jelenlétét feltételezni a descartes-i gondolkodásban. Egyrészt, mivel a tudattalan témaköre csak jóval később, a 18. században, majd a 19. század második felétől kezdett jellemzővé válni – Descartesnál tehát még nem jelenhetett meg megfelelő terminusokkal körülírt konkrét problémaként –, másrészt pedig azért, mert (ahogy tanulmányom elején jeleztem), Descartes szövegeit általában a tudatosság implicit vagy explicit feltételezése hatja át.²⁵ Más elemzők szerint azonban Descartes olyan szempontokat is megfogalmazott műveiben, amelyek később mégis integrálódni tudtak a tudattalan filozófiájába (mint az álmokra vonatkozó megfigyelések), valamint felfigyelt a pszichológiai állapotokban résztvevő tudattalan helyzetekre.²⁶ Eshleman szerint Descartes a tudattalannak a mentális helyett egyenesen olyan materiális alapokon nyugvó leírását adta (az életszellemek, az idegek és az agyi működések bemutatásával), „amit ma neurológiainak nevezhetnénk”.²⁷ Jelen tanulmányomban

a kognitív tudományok és az *embodied mind* felé közelítő felfogások szerint azonban erre nincs mód. Vö. Lakoff 1999. 10.

²⁵ Vö. Vial 2009. 2. 7., Eshleman 2007. 297-298., 300., Smith 1999. 48-49., Mansfield 2000. 26.

²⁶ Itt többek között gondolhatunk az álmok létének problémájára, amely Freud pszichoanalízisének lényegi szempontjait konstituálta, vagy a tudattalan viselkedésre gyakorolt hatásaira, amelynek néhány descartes-i példája Alfred Binet, vagy Pierre Janet pszichológiai írásaiban tükröződik. Vö. Vial 2009. 7., Eshleman 2007. 311.

²⁷ Eshleman 2007. 299.

nem szeretnék e dilemma kacsán állást foglalni, ehelyett azokat az értelmezési lehetőségeket szeretném áttekinteni, amelyek egy elsődleges rálátást biztosítanak a kérdéssel kapcsolatban, hogy felszínre tudjanak kerülni a tudattalan belső események idegenségre utaló aspektusai.²⁸

A tudattalan kétféle módon is megjelenik az emberben: egyrészt pusztán a testből fakadóan, másrészt testi és lelki szinten. (1) Az első esetben azokra a testi mozgásokra kell gondolnunk, amelyek a lélek hozzájárulása nélkül is végbemennek. Ide sorolhatjuk azokat a (már említett) reflexműködéseket és automatizmusokat, amelyeket a test akkor is végre tud hajtani, amikor az elme nincs teljesen tudatánál, vagy tudata máshova koncentrál. Ilyenek lehetnek pl. a vegetatív funkciók, az elesés kivédése közben tett nem akaratlagos mozdulatok, az alvajárás jelenségei, vagy a lantjátékos játéka (amelyek mind test intelligenciájára és emlékezőképességére utalnak). Bizonyos értelmezők ezeket a megnyilvánulásokat nem ismerik el tudattalanként, mivel ebben az esetben tulajdonképpen egy fiziológiai folyamat lezajlásáról van szó.²⁹ Rodis-Lewis szerint például a lélek csak saját gondolatainak és a testtel való egységet érintő állapotainak lehet tudatában, s „csak a fiziológiai mechanizmusok maradnak tudattalanok, mert ezek egy másik síkon gyakorolják tevékenységüket”.³⁰ Eshleman két szempontot állít szembe ezzel az állásponttal: egyrészt a tudatosuló gondolatokon kívül figyelembe kell venni az egyes érzelmek kiváltó okait is, amelyek gyakran valamilyen fiziológiai állapotban keresendők,³¹ másrészt tekintetbe kell venni, hogy bár az agyi benyomások a fizikai természetűek, mégis képesek különféle gondolatokat előidézni az elmében.³² Így például előfordulhat, hogy valaki racionális okok nélkül érzi szomorúnak magát, miközben csupán vérének sűrűsége, s szellemeinek mozgása változott meg a testében, amely az adott hangulatot, vagy érzelmet okozza a lelkében. Ahogy láthatjuk, az emberen belül olyan fiziológiai történések zajlanak,

²⁸ Elemzésemben nem nyílik mód a tudattalan koncepcióinak további lehetséges, mélyebb distinkcióira is kitérni, ez ugyanis külön tanulmányt igényelne.

²⁹ Az efféle önállóan működő ösztönök és hajlamok az intellektuális lélekkel nem rendelkező állatokban ugyanúgy megtalálhatók, mint az embereknél. Ez pedig, Rodis-Lewis szerint, éppen, hogy nem vonja maga után a szellemi értelemben vett tudattalan tendenciák” jelenlétét, sőt, mint fogalmaz, az „állatgépek elmélete ... megerősíti egy *tudattalan pszichikum* feltételezésének haszontalanságát”. Vö. Rodis-Lewis 1985. 56-57., 58. (Saját kiemelés.) Az állatok időnkénti embereket meghaladó ügyessége Descartes szerint nem az állatok elméjének létezését bizonyítja, hanem éppen a józan ész hiányát, amennyiben cselekedeteikben a szervek természet szerinti megfelelő működése érvényesül. Vö. uo., Disc. AT VI. 58-59. m. kiad. 66.

³⁰ Rodis-Lewis 1985. 61.

³¹ Vö. Eshleman 2007. 301.

³² Vö. i. m. 299.

amelyekre a szellemi énnak nincs közvetlen ráhatása, s amelyekről aktuális tudomása sem lehet, ám amelyek mégis közvetlenül (vagy közvetve) befolyásolják a komplex én megélésait, hangulatait, érzelmeit.

(2) Az iménti érvek átvezetnek a másik, testet és lelket érintő „vegyes fenomenének” révén kialakult tudattalan felé.³³ Az ide sorolható jelenségek nem képezik az aktuális tudatosság részét, de nincsenek természetükből fakadóan kizárva a szellem megismerő képességéből. (a) Ilyenek lehetnek például a csecsemő- vagy fiatal gyerekkori „traumák”, vagy intenzív élmények, amelyek felidézhető emlékkép nélkül hagynak olyan nyomokat az agyban, amelyek később fóbiák vagy preferenciák formájában fognak jelentkezni. Ezekre az ember vagy nem tud magyarázatot adni, vagy félreérti az őket kiváltó okokat (mint ahogy a macskák, illetve a rózsaillat iránti averziók, vagy a kancsal lányok iránt érzett rokonszenv descartes-i példáiban láthatjuk). Ezekben az esetekben két esemény zajlik. Egyfelől a fizikai sík történései (különböző nyomok, benyomódások, gyűrődések kialakulása az agyban), amelyekről lezajlásukkor nem szerez közvetlen érzetet és tudomást az ember, másfelől a szellemi sík élményei, melyek a maguk tisztaságában és konkrétságában nem maradnak meg felidézhető emlékeként az elmében. (b) Komplex területet képez az álmodás folyamata, ebből azonban csak néhány olyan alapjellegzetességet szeretnék itt kiemelni, amely átvezet majd a gondolkodás mögöttes tevékenységének problémájához. (b.1.) Az álmodás során, amikor a test paralizált állapotba kerül, s az idegek csövei ellazulnak, a ritkásabban jelenlevő szellemek szabadabban kezdenek áramolni, ami által különböző kevéssé összefüggő képeket keltenek az elmében.³⁴ A test „mikro-működései”, valamint a korábbi emlékek és benyomások mentén kialakuló álmokképek azon kívül, hogy nem keltenek az éber állapothoz hasonló „makro-mozgásokat”, az asszociációs összefüggések felbomlása miatt koherens, tartós, és az ébrenlét állapotaiba illeszthető gondolatokat sem alakítanak ki. Ugyanígy élenken visszaidézhető emlékeket sem hagynak, mivel ilyenkor a szenvedélyek megerősítő funkciója sem tud érvényesülni.³⁵ (b.2.) Az álmok e súlytalan

³³ Ezt a szférát Rodis-Lewis „tudatalattinak” nevezi. Vö. Rodis-Lewis 1985. 43-55. A freudi pszichológia elgondolásait figyelembevéve pedig ez inkább egy „tudatküszöb alatti” én elgondolásához áll közelebb. Vö. Smith 1999. 185. 5. lje, 186. 14. lje.

³⁴ A test ilyenkor nem adja vissza a léleknek minden szabadságát, vagy a teljesen tiszta gondolkodás lehetőségét, hiszen a lélek nem léphet ki abból az egyesítettségéből, amelyet a testtel együtt alkot, még a test ellazult vagy sérült állapotában sem. A lélek tehát alvás közben sem tud úgy viselkedni, mint egy hajós a hajójában, aki elhagyhatja a hajót, ha vitorláit elernyedtek a gyenge szél miatt, vagy ha törést szenvedett vele). Vö. Rodis-Lewis 1985. 46., D/Hyp 1641. augusztus AT III. 432-433., Med VI. AT VII. 81. m. kiad. 99.

³⁵ Vö. Rodis-Lewis 1985. 47-48., D/Hyp 1641. augusztus AT III. 433., Hom AT XI. 197-198. Az álmok képei ezzel együtt megjelenhetnek az ébrenlét elképzeléseihez képest

(és a közvetlen befolyásolásnak szintén ellenálló) áramlása közben előfordulnak olyan esetek is, amikor magát az álmodót befolyásolják a test különböző érzetei. Ezek a tudatosulás helyett módosult formában jelennek meg az álom történeteiben,³⁶ mint amikor egy alvás közbeni légycsípés a testen kardszúrásként jelenik meg valaki álmában.³⁷ (b.3.) A külső hatások mellett azonban az álmok hangulatát ugyanígy képes befolyásolni az ember gondolkodásának alapbeállítottsága is (aszerint például, hogy valaki inkább pozitív, vagy inkább negatív szemléletű), mint ahogy ugyanez napközbeni gondolatokra is hatással bír. Ennek megfelelően elérhető, hogy valakinek, pusztán azáltal, hogy gondolatait a jó dolgok felfedezésére hangolja, rendszeresen kellemes álmokban legyen része. Ebben az esetben az ember nem a konkrét tartalmakat tudja megváltoztatni saját álmaiban, hanem azok minőségére képes hatást gyakorolni.³⁸ „[A] világ legbölcsebb filozófusa sem teheti, hogy ne legyenek rossz álmai, ha egyszer vérmérséklete hajlamossá teszi rá” – írja Erzsébet hercegnőnek Descartes –, ugyanis „teljességgel csak akkor felelhetünk magunkért, amikor magunknál vagyunk”.³⁹ Így a gondolatok „hangolása” lesz az utolsó kérdés, amelyre érdemes itt kitérnünk. (c) E hangolás kapcsán az elme azon kettős tevékenységére gondolhatunk, amely többféle helyzetben is megnyilvánulhat. Éppen ez történik az imént említett pozitív vagy negatív szemlélet kialakításakor is: az elme egyfelől a tudatosuló gondolatok háttéréből *instruálja* saját magát annak kérdésében, hogy miként fogja fel a dolgokat, másfelől pedig a tudatos szinten *elvégzi* aktuális „feladatait”. Szélsőségesebb esetei ennek az olyan helyzetek, amikor az elme szándékosan téveszti meg saját magát, úgy, hogy közben megfedezkedik arról, hogy egy önmegettévesztés áldozata lett (amelyet Descartes egy Erzsébetnek írt levelében elítél).⁴⁰ S e kettős működéshez hasonló séma lép működésbe olyankor

sokkal élennebben és elkülönítettebben, amit az okoz, hogy ugyanakkora erő nyitja meg az elképzelésért felelős csöveket és pórusokat az ellazult állapotú agyban, mint amikor feszültség van benne az ébrenlét során. Így az agy kisebb ellenállására a szokásos „erő” intenzívebben képes előidézni e képeket. Vö. Hom AT XI. uo.

³⁶ A nem tudatosuló tartalmak valamilyen elváltoztatott verzióban Freud elgondolása szerint is utat tudnak törni maguknak az álmokban. Természetesen Freudnál komplex emlékekről van szó, nem aktuális fizikai élményekről. Vö. Mansfield 2000. 28.

³⁷ Vö. Hom AT XI. 198.

³⁸ Az ember saját ismétlődő gondolataiért is képes felelősséget vállalni. Ha ennek fényében képes gondolkodásában a pozitívumokra szorítkozni, akkor, mivel álmai részben a napközbeni benyomásokból táplálkoznak, elérheti, hogy álmodása alatt is ez a pozitív hangoltság érvényesüljön.

³⁹ D/E 1645. szeptember 1. AT IV. 282. m. kiad. 154.

⁴⁰ „[N]em helyeslem, hogy hamis képzelgésekkel áztatva magunkat, saját megettévesztésünkre törekedjünk: az ebből származó gyönyör csak a lélek felszínét érintheti, amely azonban legbelül keserűséget érez, amint [*cependant*] észreveszi hamisságukat. És bár megtörténhetne, hogy a lélek figyelmét olyannyira elvonják más

is, amikor az elme elnyomja a test érzékeléseit, hogy a tiszta gondolkodás tudjon érvényesülni, amely már nem koncentrált tudatosan arra, hogy elnyomja ezeket az érzékleteket.

Milyen tanulságok vonhatók le mindebből? Bizonyos elsődleges gondolatok képesek kikerülni a tudatosság szférájából, vagy egyáltalán felszínre sem kerülni, s az elme figyelmét megkerülve befolyásolni az ember hangulatait, céljait, preferenciáit, de álmait, és egészségi állapotát is –⁴¹ hasonlóan az előző fejezetben tárgyalt, a gondolkodás számára hozzáférhetetlen testi működések hatásához. Ezek a mögöttes gondolati működések feltárhatók, ebben az esetben már nem nevezhetjük tudattalannak őket, ám, míg erejük teljében vannak, s aktuálisan fejtik ki hatásukat, az elmétől függetlenül képesek irányítani az ember viselkedését és önmegragadását.

ÖSSZEGZÉS

Végig tekintve az eddigieken, milyen értelemben beszélhetünk az emberben fellelhető idegenségekről? S miként tárulnak fel ezek személyiség-konstituáló tényezőkként? (1) Isten ideája kapcsán világossá vált, hogy a végtelen jelenléte a véges elmében olyan háttérrel képez a gondolkodásban, amely segít az énnel kijelölni önnön körvonalait, előhívni saját magát a homogenitásból és kizökkenteni magányából. Felfigyelhettünk rá továbbá, hogy Isten végtelenségével egyfajta radikális másságot képvisel a véges elmében, illetve vele szemben. Az én, ahogy szintén kiderült, képtelen tőle függetlenül létezni, így csak Isten ideájával együtt (vele együtt létezve, valamint Isten jósága és teremtő tevékenysége révén egy univerzum részeként) vált elgondolhatóvá. A személyiség tekintetében ez annak a felismerésével is járt, hogy miközben ez az idegenség „szerves részét” képezi, jósága folytán meg is határozza az ént. Az így felfogott eredendő jóra irányultság tehát, mind lelki, mind testi tekintetben érvényesül az emberben. (2) A test esetében két szempont alapján vált felismerhetővé az idegen-szerűség jelenléte a test-lélek komplexumon belül. Előbb a két tényező természetének különbözősége folytán tapasztalható zavarosság hívta fel a figyelmet arra, hogy egymás állapotai csak akkor válnak felfoghatóvá, ha egyfajta Ugyanazzá tételre mennek keresztül. Ha meghagyják egymást eredeti másságukban, a tiszta megértés vagy átérzés lehetetlenné válik. Ezt követően azok a képességek tűntek fel a testet

dolgok, hogy egyáltalán nem veszi észre a képzelt gyönyör hamisságát, azért még nem lennének a keresett boldogság birtokában, mert ennek viselkedésünkől kell függenie, amaz pedig csakis a szerencsejavadból származik.” D/E 1645. október 6. AT IV. 305-306. m. kiad. 168.

⁴¹ Vö. D/E 1645. szeptember 15. AT IV. 282. m. kiad. 154., Rodis-Lewis 1985. 48.

idegenként felmutató tulajdonságokként, amelyek révén e test az elmétől szinte teljesen függetlenként, befolyásolhatatlanként, vagy néha zavaróként tud megnyilvánulni. Ezekhez társultak továbbá azok az esetek, amikor a fizikai komponens közvetítése révén az anyai test és lélek különböző (az én számára idegen) állapotai kerültek át a csecsemőbe, s így annak küllemébe és később kibontakozó személyiségébe. (3) A tudattalan ismét két irányból jelezte számunkra az idegenség jelenlétét. Az első (az előző ponthoz hasonlóan) a testi működések hozzáférhetetlen aktivitásán alapult. A második megközelítés egyfelől az elfelejtett emlékek utólagos hatását emelte ki, másfelől pedig a gondolkodás kettős tevékenységére hívta fel a figyelmet. Ezekben az esetekben az emlékek és gondolatok, még ha korábban kapcsolódtak is a lélek megéléseihez, később leváltak róla, és képessé váltak tőle függetlenül újra, de megváltozott formában (tehát nem emlékszerűen) hatást gyakorolni rá.

Ahogy elemzésemből kiderült, mind a szellemi, mind pedig az „emberi” én önmagán belül olyan körülmények és történések mentén artikulálódik, amelyek egyszerre sajátak és bensőségesek, de egyszerre kezelhetetlenek, befolyásolhatatlanok, és más természetűek is. Ebben az értelemben tehát idegenek a számára. Az idegenség jelenléte az énben azonban nem annak felbomlásához vezet, hanem éppen, hogy létezését, és kifejezetten emberként létezését teszi lehetővé.

BIBLIOGRÁFIA

- Descartes, René: *Œuvres de Descartes*. Publ. par Charles Adam–Paul Tannery, Vrin, Paris, 1996. [AT]
- Descartes, René: 1993. *Értekezés a módszerről*. Fordította: Boros Gábor. Ikon, Budapest. [Disc AT VI.]
- Descartes, René: 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Fordította: Boros Gábor. Atlantisz, Budapest. [Med AT VII.]
- Descartes, René: 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás kései írásokból*. Boros Gábor – Schmal Dániel (Szerk.), Fordította: Barcza Katalin et al. Osiris, Budapest. [AT...]
- Descartes, René: 2012. *A lélek szenvedélyei és más írások*. Boros Gábor–Dékány András, Szerk. és fordította: Boros Gábor, Gulyás Péter, Bartha-Kovács Katalin. L'Harmattan Kiadó–Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest. [AT XI.]

- Boros Gábor: 2002. „Descartes a barátságról.” In. Schmal Dániel (Szerk.): *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Budapest, Atlantisz, 49-79.
- Boros Gábor: 2003. *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*. Budapest, Áron Kiadó.
- Eshleman, Matthew C.: 2007. The Cartesian Unconscious. In. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 24. 3. 297-315.
- Mansfield, Nick. 2000. *Subjectivity. Theories of the self from Freud to Haraway*. Allan & Unwin.
- Pavlovits Tamás: 2008a. „A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál. Lévinas Descartes-értelmezése.” In. *Transzcendencia és megértés. Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*. Szerk. Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László. Budapest, L'Harmattan, 137-148.
- Pavlovits Tamás: 2008b. „A szkepszis szerepe Montaigne és Descartes gondolkodásában.” In. *Világosság* 2008. 11-12. 59-72.
- Pavlovits Tamás: 2013. „Evidencia és végtelen Descartes-nál”. In. *Magyar Filozófiai Szemle* 57. 3. 9-29.
- Ricoeur, Paul: 1996. The Crisis of the ”Cogito”. In. *Synthese*, Vol. 106, No. 1.
- Rodis-Lewis, Geneviève: 1985. *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme*. Presses Universitaires de France / Paris, PUF, 1950, seconde édition 1985.
- Schmal Dániel: 2012. *A kezdet nélküli kezdet*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Schmal Dániel: 2014. „Descartes a testi emlékezetről” (munkaanyag). In. *Working Papers in Philosophy, Institute of Philosophy*. 2014/1. 1-15. [http://fi.btk.mta.hu/images/Esem%C3%A9nyek/2014/Working_Papers2014/2014_01_schmal_daniel_descartes_a_testi_emlekezetreol.pdf] (2018. 01.05.)
- Smith, David Livingstone. 1999. *Freud's Philosophy Of The Unconscious*. Springer-Science+Business Media Dordrecht, B.V.
- Vermes Katalin: 2006. *A test éthosza*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Vial, Fernand: 2009. *The Unconscious in Philosophy, and French and European Literature. Nineteenth and Early Twentieth Century*, Szerk. Mary-Rose Barral. Amsterdam – New York, Rodopi.

A NEM-ÉN, A MÁSIK ÉS AZ IDEGEN. A NEMZETI BEZÁRKÓZÁS MOTÍVUMAI FICHTE A TÖKÉLETES ÁLLAM CÍMŰ MŰVÉBEN

HANKOVSKY TAMÁS

1 800-ban, pályájának fordulópontján Fichte közzétett egy könyvet, amelynek címe *A zárt kereskedelmi állam*: filozófiai tervezet, avagy független a Jogtanhhoz és előtanulmány egy később kidolgozandó Politikához. A mű magyar kiadása méltán kapta *A tökéletes állam* címet, hiszen Fichte valóban az általa eszményinek tekintett államot próbálta leírni benne.¹ Csak míg a magyar cím semmit nem árul el arról, miben áll az állam tökéletessége, az eredeti legalább azt kiemeli, mi a lehetőségi feltétele annak, hogy tökéletes legyen. Teljesen el kell zárkóznia a külföld elől, hogy minden idegen befolyást kiküszöbölve alakíthassa életét: elsősorban a gazdasági viszonyait, de erre alapozva gyakorlatilag minden mást is.² A továbbiakban ezt a művet elemezve azt mutatom be, miért veszélyes Fichte szerint az idegen egy nemzet vagy egy állam szempontjából; nem tárgyalom viszont a kérdés személyes és személyközi aspektusait, mint ahogy erkölcsi vonatkozásait sem érintem, hiszen Fichte élesen elkülönítette egymástól a jog- és államfilozófiát, illetve a morálfilozófiát.³

1. AZ ÉSZÁLLAM ÉS AZ IDEGEN

„Az éntől a miig” – gyakran írják le ezzel a szlogennel Fichte gondolkodói fejlődését. Van azonban legalább egy dolog, amit ez a változás érintetlenül hagyott, nevezetesen az, hogy a korai Fichte az egyénnel szemben éppúgy,

¹ A mű lényeglátó áttekintését lásd: Frenyó Zoltán: Fichte eszményi állama és gazdaságfilozófiája. In. *Valóság* 59. (2016) 8. 30-41; különösen: 32-35.

² Fichte: *A tökéletes állam*. (Fordította: Rózahegyi Zoltán) Budapest, Phönix, 1943. 130. (Reinhard Lauth et al. (Szerk.): *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2010. (A továbbiakban: GA) I,7,33-141; 136)

³ Fichte: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint. (Részlet) (Fordította: Endreffy Zoltán) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 147-236; 191-192. (GA I,3,329-388; 359) Ez az a mű, amelyet Fichte *A tökéletes állam* címében Jogtanként említ. A jog és az erkölcs fichtei viszonyának tárgyalását lásd: Wolfgang Kersting: Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral. Fichtes Rechtsbegründung und „die gewöhnliche Weise, das Naturrecht zu behandeln“. In Jean-Christophe Merle (Szerk.): *Johann Gottlieb Fichte: Grund-lage des Naturrechts*. (Klassiker Auslegen 24) Berlin, Akademie, 2016. 21-37.

mint a kései az állammal szemben azt az elvárás támogatja, hogy mindenestül önmaga konstrukciója legyen, tehát olyan én-szerű, vagyis – mivel „az én nem más, mint az ész”⁴ – olyan ésszerű valóság, amely minden meghatározását önmaga hozza létre. Ideális esetben az emberi szubjektum éppúgy, mint az állam (amelyet Fichte nem különböztet meg következetesen a társadalomtól⁵), az öntudat és az autonómia fogalmával ragadható meg a legjobban. Csakhogy míg az individuális szubjektumnak Fichte elismerésmélete értelmében szüksége van a másikra (egy én-szerű nem-énre⁶), hogy vele viszonyba lépve szabad lényként tudatosíthassa önmagát⁷ (olyannyira, hogy az izolált ember fogalma szerinte önellentmondást foglal magában⁸), az állam nem szorul ilyen másikra. Sőt, a tökéletes állam nemcsak jogi értelemben zárt, amennyiben a társadalmi szerződést kötők olyan jogrendet hoznak létre, amely csak rájuk érvényes, hanem kereskedelmi szempontból is. A tökéletes állam (a tudományos kölcsönhatásokat kivéve) minden idegen hatást kizár magából. Nem azért, mintha az idegent céljai szempontjából értéktelennek vagy erkölcsi szempontból rossznak tartaná, hanem azért, mert az állam éppen az átgondolt, megtervezett, ellenőrzött és teljesen uralt belső viszonyai miatt tökéletes, az idegen viszont maga a tervezhetetlenség és a szabályozhatatlanság. Ha hatást tud gyakorolni az állam életére, mindenképpen szétzilálja azokat a belső viszonyokat, amelyeket a társadalom önmagát formálva hozott létre. Ezért a tökéletes állam számára, amelyet Fichte nem véletlenül nevez észállamnak is,⁹ az idegen, *mint idegen* veszélyes. Éppen azt teszi lehetetlenné, hogy az állam én-szerű legyen, tehát hogy öntudatában valóban csak önmaga jelenjen meg, és hogy csak olyan hatások befolyásolják, amelyeket a maga szabta törvények irányítanak.

⁴ Fichte: *Entwürfe zur Recension des Aenesidemus*. GA II,2,287–314; 287. Vö. Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. GA I,3,311–460 és GA I,4,1–165; GA I,3,313. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján*. (Fordította: Berényi Gábor) In. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 75–474; 75 (GA I,5,21–317; 21)

⁵ Vö. Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. 3/2. kötet. *Das Zeitalter der Revolutionen*. Stuttgart – Weimar, Metzler. 2008. 211.

⁶ Ez a gondolat kezdetlegesebb formában már a tudománytan korai koncepciójában is szerepelt. Vö. Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. (Fordította: Berényi Gábor) In. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 9–72; 26–27 (GA I,3,25–68; 35–36). Fichte: *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről*. (Fordította: Felkai Gábor) In. Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest, Kossuth, 1988. 232–271; 236–239 (GA I,3,97–127; 100–102)

⁷ Fichte: *A természetjog alapja*. 164–176 (GA I,3,340–348)

⁸ Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. 28 (GA I,3,37). Vö. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 329 (GA I,5,212)

⁹ Fichte: *A tökéletes állam*. 23, 25, 48 (GA I,7, 51, 53, 70)

Ezek az elvont megfontolások Fichte művében harmonikus egységet képeznek azzal a sokkal földhözragadtabb meggyőződéssel, hogy az észállam csak akkor tudja garantálni polgárai tulajdonát, amelytől azok élete és életminősége függ, ha minden részletükben megtervezi és kézben tartja a gazdasági folyamatokat. Ehhez nem arra van szüksége, hogy az idegent megismerje vagy integrálja, esetleg asszimilálja vagy legyőzze, hanem csak arra, hogy kizárja.¹⁰ Amit Kant még az államok minél szorosabb szövetségétől remélt, az örök békét, azt Fichte éppen az államok egymástól való tökéletes elszigetelése révén kívánta elérni.¹¹ Mikor felismerte, hogy a világban gyakran fegyveres konfliktusokhoz vezető folytonos kereskedelmi háború zajlik,¹² mégpedig mindenki háborúja mindenki ellen,¹³ nem egyfajta társadalmi szerződést javasolt az államok között, amely föderációt hozna létre belőlük, hanem éppen ellenkezőleg, a nemzeti bezárkózást és a nemzetközi (kereskedelmi) kapcsolatokat leépítését. Ehhez a konklúzióhoz néhány speciális előfeltevés vezetete el.

2. A TULAJDONJOG, MINT GARANTÁLT CSELEKVÉSI LEHETŐSÉG

Fichte, aki már korai politikai filozófiai művében (*Adalék a közönségnek a francia forradalomról alkotott ítéletei helyesbítéséhez*) is a szerződéselméleti hagyomány folytatójaként lépett fel, *A tökéletes államban* magáévá teszi azt a locke-i gondolatot, hogy az államot létrehozó társadalmi szerződés célja a tulajdon védelme.¹⁴ Locke-kal szemben azonban úgy gondolja, hogy „jogilag biztosított” tulajdonról (vagyis tulajdonjogról) csak az állam keretein belül beszélhetünk.¹⁵

¹⁰ Fichte könyvének alap gondolata előzetesen a következő idézettel összegezhető: „Az állam köteles a gazdasági forgalom egyensúly-állapotát minden polgárával szemben törvénnyel és kényszerrel biztosítani. Erre azonban nem képes, ha olyan személy gyakorol befolyást az egyensúlyra, aki nem tartozik törvényei és fennhatósága alá. Ezért kell tehát az ilyen befolyást megakadályozni. – Meg kell tiltani és lehetetlenné tenni a külföldiekkel való minden összeköttetést.” (Fichte: *A tökéletes állam*. 46 (GA I,7,69))

¹¹ Fichte: *A tökéletes állam*. 137 (GA I,7,141)

¹² Fichte: *A tökéletes állam*. 95 (GA I,7,106)

¹³ Fichte: *A tökéletes állam*. 84 (GA I,7,98)

¹⁴ Hasonló álláspontot képviselt már a *Természetjogban* is. Az államot létrehozó, ott leírt szerződés különböző mozzanatairól lásd: Hoffmann, Thomas Sören: Staat der Freiheit – freier Staat. Deduktion, Imagination und Begriff objektiver Freiheit bei Fichte und Hegel. In: Jürgen Stolzenberg – Karl Ameriks (Szerk.): *Der Begriff des Staates / The Concept of the State* (Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism 2.) Berlin – New York, de Gruyter. 2004. 221-246; 234-239.

¹⁵ „csak az állam által létesül jogilag biztosított tulajdon” (Fichte: *A tökéletes állam*. 27 (GA I,7,54))

Az államnak ugyanis nemcsak az a feladata, hogy megvédje polgárai tulajdonát, amelyet azok mintegy tőle függetlenül is birtokolnak, és amelyet Locke szerint eredetileg a természet megmunkálásának magányos tevékenysége révén szereztek, hanem az is, hogy tulajdont adjon nekik.¹⁶ Ha viszont tőle kapták, az államnak lényegesen nagyobb hatalma és befolyása van polgárai tulajdona felett, mint amit Locke megengedett.¹⁷ Az állami befolyás elfogadható, sőt kívánatos mértéke Fichténél azért válik szokatlanul naggyá, mert a tulajdont nem a munka révén megszerezhető javakkal, hanem az ezeket a javakat előállító munkával azonosítja, tehát magával az emberi tevékenységgel, pontosabban ennek jogi értelemben vett lehetőségével.¹⁸ Mivel Fichte az embert az én fogalmával ragadta meg, az én lényegét pedig a tiszta és szabad tevékenységben látta, a tulajdon és az állam viszonyára vonatkozó tétele rendkívül nagy horderejű. Ha ugyanis az államtól kapjuk a tulajdonunkat, annak a cselekvésnek a lehetőségét, amely énné tesz bennünket, akkor az állam a sajátosan emberi létezés lehetőségének feltétele.¹⁹

Ahogy a klasszikus szerződéselméleti gondolkodók, úgy Fichte is abból indul ki, hogy az állami kereteken kívül élő emberek között óhatatlanul összeütközés támad, mivel legfontosabb érdekük szempontjából konkurenciát, korlátot vagy veszélyt jelentenek egymás számára. Fichte esetében ez az érdek elsősorban nem az élet megóvása vagy a munka gyümölcseinek a megvédése, hanem a szabad cselekvés lehetősége. (Egy másik alapvető érdekről a 4. fejezetben lesz szó.) „Egy sereg ember él együtt ugyanabban a tevékenységi körben. Mindenki ebben él és mozog, szabadon jár munkája és szórakozása

¹⁶ Fichte: *A tökéletes állam*. 25, 29, 47, 81 (GA I,7,53, 56, 69-70, 95) E gondolat klasszikus megfogalmazása a *Természetjogban*: „Elméletünk szerint senki sem vihet és adhat be semmit az állampolgári szerződésbe, mert e szerződést megelőzően semmit nem *birtokol*. Az első feltétele annak, hogy adhasson, az, hogy kapott. Ez a szerződés tehát messze nem az *adással* kezdődik, hanem a *kapásból* indul ki.” (Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA I,4,15)

¹⁷ Locke egyik legfőbb törekvése éppen az volt, hogy megmutassa, „a magántulajdon még egy legitim politikai hatalommal szemben is jog”. (John Dunn: *Locke*. (Fordította: Pálosfalvi Tamás) Budapest, Atlantisz, 1992. 56.)

¹⁸ Fichte: *A tökéletes állam*. 27, 48, 67, 70-71 (GA I,7,54-55, 70, 85, 87-88) Fichte tulajdonelméletét részletesen elemzi: Hans Georg von Manz: J. G. Fichte. Eigentum als Handlungsmöglichkeiten. In: Andreas Eckl – Bernd Ludwig (Szerk.): *Was ist Eigentum? Philosophische Eigentumstheorien von Platon bis Habermas*. München, Beck, 2005. 148-160. A nagymértékű állami befolyás elfogadásának egy másik oka, hogy Fichte szemében az emberek közötti vagyoni egyenlőség kitüntetett cél, amely csak ezen az úton érhető el. Fichte: *A tökéletes állam*. 28, 44, 45-46, 50, 71, 83-86, 130 (GA I,7,55, 67, 68, 72, 88, 98-99, 135)

¹⁹ Tulajdonképpen erre a megfontolásra támaszkodik „az éntől a miig” szlogennel megragadható fichtei pályáiv, hiszen az én lehetőségi feltételeinek transzcendentalis vizsgálata előbb a tulajdon és a tulajdonjog, majd az állam eszméjéhez vezet.

után. Az egyik keresztezi a másik útját, lerontja a másik művét, vagy maga használja fel azt, amit a másik önmagának szánt; a másik ezt hasonlóval viszonzozza, és így cselekszik mindenki mindenkivel. [...] Ebben az állapotban senki sem szabad, mert mindenki korlátlanul az, senki sem csinálhat semmit sem tervszerűen, és nem számíthat arra, hogy műve a pillanatot túléli.”²⁰ A tervszerűség és a kiszámíthatóság ebben az összefüggésben kulcsfontosságú.²¹ Az emberi szabadság ugyanis nem merül ki pontszerű aktusokban, hanem jellemzően nagyobb lélegzetvételű projektekben valósul meg, annak megfelelően, hogy az én csak fokozatosan előre haladva, a korábban elért eredményekre támaszkodva tudja uralma alá hajtani a nem-ént.²²

Ha ezzel kapcsolatos terveinket mások folyton felborítják, a megoldás csak a szabadságunk egymás javára való kölcsönös korlátozása lehet. Szerződésekkel meg kell szüntetni azt az áldatlan állapotot, hogy „mindenkinek mindenre [minden cselekvésre] egyforma joga van”.²³ E szerződések kulcseleme az, hogy mindenki lemond bizonyos *cselekvésekről* a többiek javára. Csak a „többiek lemondása lesz az én jogalapom és semmi más.”²⁴ Az így keletkezett tulajdont az állam szavatolja.

²⁰ Fichte: *A tökéletes állam*. 26 (GA I,7,53)

²¹ Mivel a szabadság célok megvalósításában teljesedik ki, ami az esetek nagy részében megtervezett cselekvések sorával érhető csak el, a kiszámíthatóság vagy egyáltalán a cselekvés alapjául szolgáló információk a szabadság lehetőségi feltételét jelentik, és ennek megfelelően mind a jog, mind az erkölcs védelmébe veszi őket. A hazugságot például Fichte azért tiltja, mert megfosztja a másikat attól az információtól, amelyre a szabad cselekvéshez szüksége volna. Vö. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. 383-393 (GA I,5,252-259). A jelen összefüggésben érdekesebbek Fichte jogi megfontolásai *A Természettörvény* a következő példa segítségével magyarázza a tulajdon *eszméjét*: „Képzeljünk el egy elhagyott sziget elszigetelten élő lakóját, aki az erdőben vadászva szerzi a táplálékát. Az erdőt hagyta, hadd nőjenek, ahogy akarnak, de ismeri őket és minden adottságukat, amely a kényelmes vadászatot segíti. Nem ültethetjük át vagy vághatjuk ki a fákat az erdeiben anélkül, hogy minden megszerzett ismerete használhatatlanná, semmivé válna, anélkül, hogy fennakadást okoznánk neki az üldözésben, vagyis, hogy megnehezítsen vagy lehetetlenné tennénk a létfenntartását, tehát hogy hatásgyakorlásának szabadságát megzavarnánk.” (Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA I,3,407) Persze mivel „a tulajdonjog igazi alapja az idegen tevékenység [szerződéses] kizárása” (Fichte: *A tökéletes állam*. 77 (GA I,7,87)), „egy hozzáférhetetlen szigeten, magánosan élő ember tulajdonáról beszélni sem lehet, reá nem alkalmazható ez a fogalom.” (Fichte: *A tökéletes állam*. 69 (GA I,7,86-87))

²² Ezért az énné váláshoz nem elég, hogy a másik ember cselekvése folytonos lehetőséget biztosít számunkra a cselekvésre, amennyiben folyton helyreállíthatjuk azt, amit lerombolt, hiszen a célunk nem *általában véve* a cselekvés, hanem hogy világunkat egy *meghatározott* állapotba hozzuk. Vö. Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. 18-20 (GA I,3,30-31)

²³ Fichte: *A tökéletes állam*. 27 (GA I,7,54)

²⁴ Uo. Vö. Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA I,3,417.

Ákarmilyen részletesen kidolgozza is Fichte az elméletét, odáig nem megy el, hogy minden cselekvést tulajdonnak tekintene. Az idegenekkel kapcsolatos álláspontját nagyban meghatározza az a gondolat, hogy „minden emberi törekvés célja az élet lehetővé tétele”,²⁵ és hogy az ember „jogának és rendeltetésének elengedhetetlen követelménye, hogy olyan könnyen, olyan szabadon, a természetben oly mértékben uralkodva és annyira emberi módon éljünk e földön, amennyire azt a természet megengedi. [... És hogy mindenkinek] ideje maradjon arra is, hogy szellemét és szemét az égre irányíthassa.”²⁶ Ráadásul „mivel senki sem lehet kisebb vagy nagyobb mértékben ember a másikinál, mindenkinek egyformán jogos [a kellemes életre vonatkozó] követelése.”²⁷ E célok legfőbb lehetőségfeltétele viszont a munka. Döntően ebben áll a tulajdon, ennek lehetőségét kell az államnak szavatolnia minden polgára számára.²⁸ Mivel a természet teljesen soha le nem küzdhető akadályt állít elénk, minden rendelkezésünkre álló cselekvési lehetőségeinkre elengedhetetlenül szükségünk van vele szemben, és a tulajdonunk legkisebb részének elvesztése is azzal a veszéllyel járna, hogy nem töltjük be rendeltetésünket – vagyis hogy bennünk és általunk az én nem alakítja szükségzerű észfogalmaknak megfelelővé a nem-ént.²⁹

3. A TERVGAZDASÁG

A tulajdon tehát nem dolgokból áll, hanem az ember rendeltetését/lényegét (Bestimmung) megvalósító tevékenységekből, és úgy jön létre, hogy az egy államba tömörült emberek bizonyos tevékenységtípusokat, vagyis foglalkozásokat engednek át egymásnak. Az életlehetőségeket és az ezekre épülő kellemes és kulturált életet biztosító cselekvéseknek Fichte szerint alapvetően két fajtája van: egyrészt a nyersanyagok termelése a mezőgazdaságban, másrészt feldolgozásuk az iparban.³⁰ Ezért az emberek alapvetően két rendbe vagy osztályba

²⁵ Fichte: *A tökéletes állam*. 28 (GA I,7,55)

²⁶ Fichte: *A tökéletes állam*. 49 (GA I,7,71) A fordítást módosítottam. (H. T.)

²⁷ Fichte: *A tökéletes állam*. 28 (GA I,7,55)

²⁸ Vö. Fichte: *Grundlage des Naturrechts*. GA I,4,20–24.

²⁹ Vö. Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. 19 (GA I,3,30–31)

³⁰ Fichte: *A tökéletes állam*. 29 (GA I,7,56) Látható, hogy jóllehet Fichte elmélete megfogalmazásakor nem pusztán az életet, hanem a kellemes, sőt a szellemi életet is célnak tekintette, elsősorban az anyagi természet alakítását tartotta munkának. A „kellemes” ugyanis nála leginkább a bőséges és változatos táplálékkal és a kényelmes élet- és munkakörülményekkel kapcsolatos, a szellemi élet pedig olyasvalami, amihez csak szabadidőre van szükség, és amit ki-ki önállóan, mások segítségével nélkül is képes elérni – éppen ezért találó metafora a tekintet égre irányítása. (Vö. Fichte: *A tökéletes állam*. 106–107, 132 (GA I,7,116, 137)) Mivel „minden szabad tevékenység

tagozódnak. Köztük egy harmadik, a kereskedőké közvetít, és munkájukat további rendek: a hivatalnokok, a katonák és a nevelők segítik. Mindenki csak egyetlen tevékenységet végez. Az iparosok például lemondanak arról, hogy földet műveljenek vagy kereskedjenek, így biztosítva megélhetést azoknak, akik éppen ezt teszik, és akik cserébe lemondanak arról, hogy ipart üzzenek. Természetesen minden renden belül további szerződések szabályozzák, hogy ki mit termelhet és hol, mit dolgozhat fel, illetve milyen áruval és kikkel kereskedhet.³¹

Ezek a szerződések nem vaktában és nem is csak a partnerek képességei vagy érdeklődése szerint osztják fel a tevékenységi köröket, hanem úgy, hogy akik valamelyik tevékenységre specializálódtak, az összes többiről viszont lemondtak, biztosan számíthassanak arra, hogy a többiekől megkapják mindazt, amit a szerződések értelmében önálló tevékenységgel nem biztosíthatnak maguknak. Ez szigorú tervgazdaság kiépítését teszi szükségessé. Pontosán ki kell például számolni, hány parasztnak kell búzát termelnie ahhoz, hogy mindenkinek legyen elég kenyere, de azt is, hogy hány másik parasztnak kell igavonó állatokat tenyésztenie a szántáshoz, vagy hány kovácsra van szükség, hogy legyen elég kasza az aratáshoz. Meg kell határozni továbbá, hány gabonakereskedőre, molnárra, pékre és boltosra van szükség a megtermelt búza elszállításához, feldolgozásához és a kenyér lakossághoz juttatásához. Ezért az államnak pontosan át kell látnia a gazdasági folyamatok rendszerének egészét, benne minden egyes szereplő teljesítményét és szükségleteit. Csak így biztosíthatja, hogy mindenki dolgozhasson, de senki se dolgozzon feleslegesen, vagyis minden áruját felhasználja valaki, megadva érte azt, amire neki a létfenntartáshoz, a munkájához és ezeken túl a kellemes élethez vagy ahhoz a szabad időhöz szüksége van, amelyben „szellemét és szemét az égre irányíthatja”. Ha túl kevesen termelnek búzát, nincsenek biztosítva a társadalom legelemibb életfeltételei. Ha viszont túl sokan, akkor nem lesz, aki elfogyasztja a kenyeret, és így vagy maguk a földművesek, vagy

célja az életet lehetővé és kellemessé tenni” (Fichte: *A tökéletes állam*. 41 (GA I,7,65)), logikus, hogy szerinte a „tárgyak egymásközi viszony-lagos értékének mértéke az idő lenne, ameddig az illető dologból meg lehet élni, [illetve mivel az élet alapja a kenyér,] a rozs, a búza stb., lenne az általános érték és minden más értéket ennek alapján becsülnénk meg.” (Fichte: *A tökéletes állam*. 42 (GA I,7,66)) Csak később, az 1812-es *Jogtanban* válik a munka, a tulajdon és egyáltalán a jogrend legfőbb céljává az ember fizikai létének biztosítása helyett az erkölcsi és a szellemi élet lehetővé tétele (Manz: J. G. Fichte. *Eigentum als Handlungsmöglichkeiten*. 157).

³¹ Georg Mohr éppen abban látja Fichte újdonságát a korábbi szerződésméleti gondolkodáshoz képest, hogy az ő elmélete szerint „nemesak a jogi közösséget, mint államot kell szerződés által konstituáltnak elgondolni, hanem [...] az állam minden intézményét és minden 'jogterületet' szerződésként kell rekonstruálni.” (Georg Mohr: *Recht und Staat bei Fichte*. In: Hans Jörg Sandkühler (Szerk.): *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart – Weimar, Metzler, 2005. 187-194; 187)

a terméklánc valamelyik másik szereplője olyan árut állít elő, amelyet nem tud eladni, a kieső bevétel miatt viszont nem tudja fedezni a szükségleteit. Mindenki csak akkor tud zavartalanul *tevékenykedni*, vagyis akkor van biztosítva a *tulajdona*, ha az állam garantálni tudja a termelés és a kereskedelem rendszerének egyensúlyát. Az „egyensúly” Fichte szövegének egyik kulcsszava; hasonlóan gyakran fordul elő, mint az állam szerepét leíró „kiszámít”, „meghatároz”, „előír”, „szabályoz” és „ellenőriz” igék.

Most már érthető, miért kell a tökéletes államnak zárt kereskedelmi államnak lennie. Ha tökéletessége abban áll, hogy egy *finoman hangolt* rendszerben mindenkinek biztosítja a tulajdonát, akkor minden kiszámíthatatlan faktort ki kell küszöbölnie, márpedig az idegen befolyás éppen ilyen. Még az sem megoldás, hogy nem a polgárai, hanem ő maga kereskedik a külfölddel. A külkereskedelemben ugyanis nem lehet az árakat egyoldalúan szabályozni, az importált vagy exportált cikkek ára viszont befolyásolja a belföldi termelés jövedelmezőségét, és így felborítja a piac egyensúlyát. A „kereskedelem anarchiája”³² csak akkor előzhető meg, ha sem az állam, sem a polgárai nem folytatnak külkereskedelmet. Ugyanerre az eredményre jutunk, ha más oldalról közelítjük meg a kérdést. Bármilyen árut veszek egy idegentől, azzal megszegek egy szerződést, amely arra kötelez, hogy ugyanazért a pénzért valamelyik polgártársamtól vegyek valamit,³³ így biztosítva számára annak a tevékenységnek a folytatását, amelyet eredeti megállapodásunk neki juttatott. Ahhoz ugyanis, hogy a pék dolgozhasson, nemcsak az kell, hogy én magam ne süssek kenyeret, hanem az is, hogy megvegyem tőle azt, amit ő sütött. Ha idegen áru jelenne meg a piacon, az megsértené valakinek a tulajdonjogát, mert ez az áru olyan tevékenység gyümölcse, amelyet az állam valamelyik polgára kizárólagos birtokába adott. Amikor tehát Fichte azt a követelményt fogalmazza meg, hogy „az állam kereskedelmileg ugyanolyan zárt legyen, mint jogilag”,³⁴ nem két egymástól független területet hasonlít össze egymással, hiszen az állam jogrendje jelentős részben éppen a kereskedelem révén egymással összekapcsolt tevékenégi köröket: a tulajdont szabályozza.

³² Fichte: *A tökéletes állam*. 81, 103 (GA I,7,95, 113)

³³ Egy megfelelően működő államban azt a pénzt, amelyet valaki takarékosági célból kivon a forgalomból, az a pénz helyettesíti, amelyet mások korábban takarítottak meg, és éppen ekkor forgatnak vissza a gazdaságba. Fichte: *A tökéletes állam*. 63-56 (GA I,7,82-84)

³⁴ Fichte: *A tökéletes állam*. 20, 47, 81, 104 (GA I,7,43, 70, 95, 114)

4. AZ ÁLLAM KITÜNTETETTSÉGE

A globális kereskedelem és a nemzetközi jog mai világában a külföldtől és a külföldiektől való elzárkózás fichtei koncepciója kevésbé attraktív. Mivel az állam mintegy közbülső helyet foglal el az egyén és az emberiség vagy legalább egy lehetséges államszövetség között, felmerül a kérdés, mivel indokolja Fichte, hogy az emberi tevékenységek éppen az állam szintjén képezzenek zárt egészet. Miért nem lehet minden ember önellátó, tehát miért nem tart meg minden tevékenységet saját tulajdonában, illetve miért nem jó, ha éppen ellenkezőleg, az államnál nagyobb, akár globális kereskedelmi szövetségben egyesül más emberekkel?

Ami az első kérdést illeti, az ember elsősorban azért nem lehet önellátó, mert ahhoz, hogy megvalósíthassa rendeltetését, vagyis hogy én-szerű legyen, tehát csak önmagától függjön, saját törvényeinek kell alávetnie a nem-én világát, a természetet. Ám ez csak az emberek összehangolt tevékenységével valósítható meg, mivel a természet kemény ellenfél, amellyel szemben összefogásra van szükség. Nem elég tartózkodni egymás munkájának a tönkretételétől, hanem segíteni is kell egymást, és ki kell aknázni a munkamegosztás által lehetővé tett specializálódásban rejlő lehetőségeket is. Így nemcsak azért kell mindenkinek saját tevékenységi kört birtokolnia, amit már korábban is láttunk, vagyis hogy ne zavarjuk egymást, hanem azért is, mert egymás segítségére szorulunk. A klasszikus szerződéselméleti hagyomány képviselői individualisták voltak abban az értelemben, hogy úgy vélték, elvileg az izolált egyén is képes teljes életet élni, és ennek megfelelően a másik embert elsősorban zavaró tényezőnek tekintették, az államot pedig azért tartották szükségesnek, hogy ezt a zavart kiküszöbölje. Ezzel szemben a *Természetjog*-ban kidolgozott inerszubjektivitás- és elismerélméletében Fichte bizonyította, hogy az én mivolt feltétele egy másik éntől kapott elismerés, hogy az ember „csak emberek között válik emberré”.³⁵ Egy még korábbi művében felvázolt kultúraelméletében pedig azt is ki mutatta, hogy az embereknek a munkamegosztáson alapuló rendekbe kell tömörülnie, hogy a nem-én befolyását kiküszöbölve valóban önmagukká válhassanak, vagyis egyre tisztább én lehessenek.³⁶ Egy olyan embert, aki természete szerint mindenki másától független, és csak külsődlegesen kapcsolódik a másikhoz, és még a tulajdona is a nem-én világának elkülönült darabjaiból áll, nem pedig a munkamegosztásban neki jutott tevékenységben, jogsértés nélkül nem lehetne olyan hatékony társadalomba integrálni, mint a fichtei embert. Ez utóbbi csak a másik révén lesz egyáltalán emberré, a másiktól kapja a tulajdonát, és csak a

³⁵ Fichte: *A természetjog alapja*. 174 (GA I,3,347)

³⁶ Fichte: *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről*. 35-47 (GA I,3,42-50)

másik segítségével kényszerítheti rá akaratát a nem-énre, ezáltal felelve meg egyre teljesebben az én fogalmának.

Fichténél tehát egymást értelmezi az én, a nem-én és a másik (az én-szerű nem-én) fogalma. Ez azonban még élesebben veti fel az iménti második kérdésünket. Miért azt szorgalmazza Fichte, hogy mint idegentől zárkózzunk el az emberiség nagyobbik felétől, miért nem inkább azt, hogy egyetlen világállamban egyesüljünk velük, vagy legalább államszövetségeket hoznunk létre? A világállam ellen két érv is szól. Egyrészt az, hogy a minden részletre kiterjedő tervgazdálkodásnak megvannak a technikai korlátai, és egy bizonyos méret felett az erre épülő állam nem működőképes.³⁷ Másrészt, és ez az érv felhozható egy laza föderációval szemben is, ha terjeszkedés vagy területek feladása révén az állam elnyeri természetes határait, és így minden szükséges nyersanyag a rendelkezésére áll, polgárai mindent megadhatnak egymásnak, amire a természettel szembeni harcukban szükségük van. A többi ember ebből a szempontból felesleges – és (az utolsó évek álláspontját leszámítva) Fichte jog- és álamelmélete minden más szempontot másodlagosnak tekint. Ha létrejönne egy világállam, az az egyes embernek semmi lényegeset nem adhatna, amit a nemzetállamtól ne kaphatna meg.³⁸

Így az emberiség nagyobbik része mindannyiunk számára: *idegen*. Nem egyszerűen *nem-én*, amelyet uralmam alá hajthatnék – hiszen Fichte jogfilozófiája szerint mindenkinek elismerés és tisztelet jár, akinek emberi alakja van³⁹ –, de nem is *másik*, akire szükségem van az öntudatra jutáshoz vagy a nem-én elleni harcokban. Az idegen nem ellenség és nem szövetséges, és éppen azért, mert az egyik kategóriába sem illik, olyan szabadságot testesít meg, amelyet nem fojthatok el,⁴⁰ de amely tervezhetetlen és kiszámíthatatlan, mivel nem adott szerződéses garanciát arra, hogy tiszteletben fogja

³⁷ A maga természetes határai között létező államban viszont a folyamatok nagyobb államapparátus nélkül is könnyen átláthatók és irányíthatók. Vö. Fichte: *A tökéletes állam*. 132-133 (GA I,7,137-138)

³⁸ Annak ellenére, hogy az egymással szövetkező emberekből én-szerű egység alakul ki – hiszen az észállam is képes önreflexióra és arra, hogy önmagának kitűzött célokat valósítson meg –, Fichte nem alkalmazza az államra mindazt, amit az egyes emberekre érvényesnek tekint. Szerinte minden embernek szüksége van a másikra, de egyik államnak nincs szüksége a másikra: sem ahhoz, hogy ésszerűként ismerje fel magát, sem ahhoz, hogy betöltse a rendeltetését. Ezért nem is kell szövetkezniük egymással vagy egy államok feletti egységben egyesülniük. Az a tény, hogy Fichte nem ismétli meg az állam szintjén ugyanazt, amit az egyes emberek szintjén érvényesnek tekint, hanem a nemzeti elzárkózás eszményítésével kifejezetten elutasítja az effajta iterációt, arra utal, hogy filozófiája legfőbb érdeke még 1800-ban is az individuális én, az állam pedig csak az ember céljának eszköze.

³⁹ Fichte: *A természetjog alapja*. 227-228 (GA I,3,383)

⁴⁰ Fichte: *A természetjog alapja*. 190 (GA I,3,358)

tartani a tulajdonomat, vagyis a szabadságomat. Az idegent tehát azért kell kizárni az egyéni életből és az azt meghatározó állam életéből, mert veszélyes a tulajdonomra, vagyis cselekvési szabadságomra, vagyis rendeltetésemre, vagyis az énné válásomra nézve.

5. IRODALOM

- Dunn, John: *Locke*. (Fordította: Pálosfalvi Tamás) Budapest, Atlantisz, 1992.
- Fichte, Johann Gottlieb: A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről. (Fordította: Felkai Gábor) In. Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest, Kossuth, 1988. 232-271; 236-239 (GA I,3,97-127)
- Fichte, Johann Gottlieb: A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint. (Részelt) (Fordította: Endreffy Zoltán) In. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 147-236. (GA I,3,329-388)
- Fichte, Johann Gottlieb: *A tökéletes állam*. (Fordította: Rózsahegyi Zoltán) Budapest, Phönix, 1943. 130. (GA I,7,33-141)
- Fichte, Johann Gottlieb: Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján. (Ford. Berényi Gábor) In. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 75-474. (GA I,5,21-317)
- Fichte, Johann Gottlieb: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. (Fordította: Berényi Gábor) In. Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat, 1976. 9-72. (GA I,3,25-68)
- Fichte, Johann Gottlieb: *Entwürfe zur Recension des Aenesidemus*. GA II,2,287-314.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. GA I,3,311-460 és GA I,4,1-165.
- Frenyó Zoltán: Fichte eszményi állama és gazdaságfilozófiája. In. *Valóság* 59 (2016) 8. 30-41.
- Hoffmann, Thomas Sören: Staat der Freiheit – freier Staat. Deduktion, Imagination und Begriff objektiver Freiheit bei Fichte und Hegel. In. Jürgen Stolzenberg – Karl Ameriks (Szerk.): *Der Begriff des Staates / The Concept of the State* (Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism 2.) Berlin – New York, de Gruyter. 2004. 221-246.

- Lauth, Reinhard *et al.* (Szerk.): *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2010. (GA)
- Kersting, Wolfgang: Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral. Fichtes Rechtsbegründung und „die gewöhnliche Weise, das Naturrecht zu behandeln“. In: Jean-Christophe Merle (Szerk.): *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. (Klassiker Auslegen 24) Berlin, Akademie, 2016. 21-37.
- Manz, Hans Georg von: J. G. Fichte. Eigentum als Handlungsmöglichkeit. In: Eckl, Andreas – Bernd Ludwig (Szerk.): *Was ist Eigentum? Philosophische Eigentumstheorien von Platon bis Habermas*. München, Beck, 2005. 148-160.
- Mohr, Georg: Recht und Staat bei Fichte. In: Hans Jörg Sandkühler (Szerk.): *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart – Weimar, Metzler, 2005. 187-194.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens*. 3/2. kötet. *Das Zeitalter der Revolutionen*. Stuttgart – Weimar, Metzler. 2008.

A SZABADSÁG, MINT AZ IDEGENSÉG FELSZÁMOLÁSA AXEL HONNETH POLITIKAI FILOZÓFIÁJÁBAN¹

SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY

Tanulmányomban azt a gondolati utat próbálom bejárni, amelyet Axel Honneth a hegeli *Jogfilozófia* reaktualizálását célzó két művében (a 2001-es *Leiden an Unbestimmtheit*-ban és a 2011-es *Das Recht der Freiheit*-ban) megtett. A dolgozat első részében felvázolom, milyen módszertani előfeltevéseket igyekezett újrahasznosítani a hegeli műből szabadságfilozófiájának megalkotásakor, majd jelzem a hegeli módszertan alkalmazhatóságának dilemmáit, korlátait. Amellett érvelek, hogy – bár a hegelianus elmélet egy nagyszabású interdiszciplináris kutatás kiindulópontja lehetett volna – Honneth mégis egy klasszikus filozófiai elemzésben alapozza meg a „szociális szabadság” koncepcióját.

Feltevésem szerint e monologizáló igazolás során megnő az idegenségre vonatkozó köznapi tapasztalatok hangsúlya, ezek képezik az alapvetően filozófiai elemzés tapasztalati horizontját. Ennek megfelelően a dolgozat második felében, a szociális szabadság hegeli ihletésű koncepciójának elemzésekor annak bemutatására törekszem, hogy a Honneth által körvonalazott szabadságot az idegenség felszámolásaként is értelmezhetjük. Ebben az értelemben a szabadság előfeltétele, hogy a társadalom többi tagjában, a rászorulóknak ne az idegent, hanem az értékes célokkal rendelkező személyt ismerjük fel. Előfeltétel az is, hogy a szolidaritás révén, az interakciók sokszínűségének megteremtésével nagyobb önismeretre tegyünk szert, megszüntetve önmagunkkal szembeni „idegenségünket”. Tanulmányom végén azonban a szociális szabadság fogalma felől visszatekintek Honneth jog-felfogására, és szkeptikusan vizsgálom azt a feltevését, hogy a jog és az emberi méltóság eszméjén keresztül nem számolható fel az idegenség a társadalom tagjai között.

A HEGELI JOGFILOZÓFIÁN NYUGVÓ LEGITIMITÁSELMÉLET

Honneth a *Leiden an Unbestimmtheit* című, 2001-es művében amellett érvel, hogy Hegel *Jogfilozófiájából* egy olyan elmélet bontható ki, amely a szociológiai társadalomdiagnózis és a normatív politikai filozófia szimbiózisát teszi lehetővé. E szimbiotikus elmélet lenne a garancia arra, hogy magunkat egyszerre lássuk a társadalmi kontextus által meghatározott lényként, ugyanakkor

¹ A tanulmány megírását az MTA Prémium Posztdoktori Kutató Program támogatta.

szabadságra törekvő individuumként, és e kettős perspektívánkból releváns kritikát alkothassunk az individuális szabadság ismert filozófiai koncepcióiról.

Korántsem biztos persze, hogy a hegeli műből egy aktuálisan is alkalmazható vagy az empirikus vizsgálatokra is releváns módon alkalmazható elmélet bontható ki. Kortárs szemszögből kézenfekvő például arra gondolni, hogy a hegeli *Jogfilozófia*, amely az igazságosság problémáját három különböző kontextusban: az *absztrakt jog*, a *morál* és az *erkölcsiség* (Sittlichkeit) kontextusában vizsgálja, valójában csak a merevnek tűnő hegeli logika struktúrájának átvitele a politikai filozófiára. E feltevés szerint Hegel műve egy absztrakt gondolkodási folyamatot modellez, melynek során a teoretikus a jog és a morál fogalmában rejlő igazságosság-elképzelések kritikájától az erkölcsiségben rejlő, magasabb rendű igazságosság fogalomhoz jut. Honneth viszont amellett érvel, hogy a Jogfilozófia hármass struktúrája kevésbé egy teoretikus folyamat stációit, mint inkább a szabadság megteremtéséhez fontos társadalmi struktúrákat modellezi, így a kortárs társadalmak tagjaira nézve is releváns tanulságokat hordoz.

Honneth szerint az interpretációs nehézségek arra vezethetők vissza, hogy Hegel jog-fogalma nehezen értelmezhető a klasszikus jogfilozófia perspektívájából. A hegeli „jog” se a leírt, kényszerítő erejű törvények összességével, se a törvényhozástól függetleníthető természetjog fogalmával nem rokonítható. Hegel megőrzi az újkori jogfilozófia néhány intencióját: úgy gondolja, hogy a modern társadalomban élő egyén szabad akaratának gyakorlására törekszik, és legitim igénye van e szabadság kibontakozásához szükséges feltételek biztosításához. Mivel e feltételek pusztán individuális erőfeszítések révén nem biztosíthatók, Hegel megtévesztőnek tartja a jogfilozófusoknak azt a kiindulópontját, hogy az „elidegeníthetetlen jogok” hordozójának az individuumokat tartják. Amennyiben az egyén szabad döntéseket szeretne hozni, az ezeket biztosító jogok „címzettjének” valóban ő tekinthető, a jogok forrásai viszont azok az intézmények és társadalmi praktikák, melyek ezt a döntési szabadságot biztosítják.² Honneth szerint ebből a perspektívából bontakozik ki a *Jogfilozófia* projektje, amely az individuális szabadságra törekvő individuum nézőpontjából vázolja fel a társadalomnak azokat a szféráit, amelyekre a tökéletes kibontakozáshoz szüksége van. Hegel ebben az értelemben jognak nevez minden társadalmi gyakorlatot, amely legalább részlegesen hozzájárul a szabad akarat gyakorlásához. Így jogfilozófiának nevez minden olyan teoretikus kísérletet, amely az egyéni szabadságra vonatkozó erőfeszítések nézőpontjából próbál egy átfogó igazságosságelméletet megalkotni.³

² Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001. 32–33.

³ Hegel, G. W. F.: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983. 308–58–59.

Hegel művének jelentősége abban áll, hogy a szabad akarat kibontakozásához szükséges társadalmi szférák leírását normatív filozófiai formába önti. A társadalmi struktúrák átvilágításakor egyúttal a modern szabadság-koncepciók helyességének és korlátainak megragadására törekszik, amelyek nélkül lehetetlen lenne körvonalazni a szabadságra törekvő individuum helyzetét a modern világban. Társadalomelemzés és filozófiai vizsgálódás e szimbiózisa azon a feltételezésen nyugszik, hogy az újkori politikai filozófiában kikristályosodó szabadságfogalmak nem maradtak pusztán a társadalmi valóságtól független eszmék: e szabadság-ideálok folyamatosan beépültek az egyének egymás közötti interakcióját meghatározó társadalmi intézményekbe. Ebből az irányból indulva már bemutatatható, hogy a Jogfilozófia felépítésének hármassága nem (csak) Hegel filozófiai rendszeralkotáshoz fűződő vonzalmából, vagy a tézis-antitézis-szintézis logikai hármasságának a társadalomfilozófiai problematikára történő átviteléből adódik. A kirajzolódó gondolatmenet szerint az „absztrakt jog”, a „morál” és az „erkölcsiség” teoretikus kitüntetett-ségét az adja, hogy olyan modern társadalmi normarendszerekről van szó, amelyeken keresztül egyszerre vizsgálhatjuk az individuum kibontakozásának reális, interszubjektív előfeltételeit és az eddig ismert, nagyszabású politikai filozófiai víziók társadalmi hatásait.⁴

Módszertani szempontból kézenfekvő azonban a kérdés: ha Hegel már a mű kezdetén azonosítani és rangsorolni tudja a társadalmi viszonyoknak azokat a típusait, amelyekben az egyén teljes értékű szabadságra és individuális önmegvalósításra képes, miért kell vele a „nem teljes” szabadságkonceptciók „kerülőútjait” is bejárni? Miért kell minden elemében megismerni a szabadság csak korlátozott formáját megtestesítő formális jogi intézményeket és a morál világát? Miért nem egyenes vonalú érveléssel találkozunk, és miért nem csak az erkölcsiség szféráit – a család, a polgári társadalmat, és az államot – bemutató műről van szó?

Honneth szerint éppen e kérdés megválaszolása adja a kezünkbe a kulcsot Hegel igazolási stratégiájának megértéséhez. Látnunk kell, hogy Hegel alapvetően negativisztikus igazolási stratégiát követ: eszerint a szabadság adekvát felfogásának megtalálásához először meg kell tapasztalnunk a szabadság tökéletlen felfogásainak korlátait. Ha fel tudjuk mérni azokat a károkat, amelyeket a szabadság nem adekvát fogalmának teljes társadalomra történő kiterjesztése okoz, akkor e súlyos károk kiküszöbölésével fokozatosan jutunk el az individuális szabadságnak leginkább kedvező társadalmi feltételekhez.⁵ Ez az elképzelés egy általánosabb legitimitás-koncepció kontúrjait vázolja fel.

⁴ Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001. 35-40.

⁵ Im. 41.

Ahogy az individuum nem írható le elidegeníthetetlen jogok hordozójaként, úgy a legitimációs folyamat sem fogható fel a törvényhozás mintájára, (ahogy Kantnál vagy később Habermasnál) ésszerű elvek helyesléseként. A legitim normák köre és alkalmazásának feltételei hosszadalmas, és sok fájdalommal járó praxis során rajzolódnak ki. A társadalom tagjai csak e közös praxisban tapasztalhatják meg, hogy a számukra fontos normák milyen társadalmi kontextusban működőképesek, mennyiben növelik a társadalom tagjainak mozgásterét. Ahogy azt is, hogy mely normák azok, amelyek elv-szerű általánosítása, egész társadalomra történő kiterjesztése anélkül lehetséges, hogy tömegesen tapasztalnánk meg mozgásterünk beszűkülését. Honneth szerint tehát Hegel módszerének lényege, hogy egyik oldalról a releváns filozófiai szabadság koncepciókat szem előtt tartva és próbára téve, a másik oldalról a társadalom szövetében okozott károkat felmérve jelöljük ki bizonyos normák legitim hatókörét.

A NORMATÍV POLITIKAELEMÉLET VISZONYÍTÁSI PONTJAI

Kérdés azonban, hogy hol jelölhetjük ki egy ilyen típusú normatív elmélet viszonyítási pontjait. Honneth szerint a hegelianus normatív elmélet kiindulópontja a mindenkit megillető egyenlő szubjektív szabadság. Ez persze igen elterjedt kiindulópont (lásd Kant vagy Fichte igazságosságelméletét), másfelől rendkívül problematikus: miért kell elfogadnunk egy bizonyítatlan normatív előfeltevést, amely máris tartalmazza az egyenlőségre vonatkozó elvárást? Hegel (és Honneth) itt a polgári forradalmak utáni társadalomszerveződés sajátosságaiból indulhat ki. Abból, hogy az individuális autonómia nekünk, modern nyugati társadalmakban élő polgároknak nem pusztán egyetlen igénye sok egyéb közül. Az intézményrendszer és a nyilvános vitára épülő politikai nyilvánosság előfeltételét képezi annak, hogy a politikai változásra, társadalmi javakra stb. vonatkozó igényeinket az individuális autonómia nézőpontjából artikulálhatjuk csak legitim módon. Ezt a hipotézist egy a modern elmélet-képzés lehetőségére vonatkozó feltevés egészítheti ki. Eszerint egy modern normatív elmélet megalkotásánál nem tudunk egy kétségbevonhatatlan axiómáig visszamenni, de ez nem is szükséges. Inkább egy normatív előfeltevést kell találnunk, amely a legáltalánosabban világít rá a modern társadalmak tagjainak motivációira, és amelyből a lehető legeredményesebben tudjuk elemezni a társadalmi intézményrendszert.

Ebből az következik, hogy a normatív elmélet feladata nem kétségbevonhatatlan, kategorikus elvek megragadásában áll, hanem bizonyos átfogó normatív beállítódások – ebben az esetben az individuális autonómia – adekvát vagy nem adekvát megvalósítási módjának felkutatásában. De hogyan kör-

vonalaződhat az individuális autonómia adekvát fogalma, ha pusztán teoretikus szempontból nem tehetünk különbséget adekvát és inadekvát formák között? Honneth szerint Hegel erre a kérdésre először csak puhatolódzó módon akar választ keresni azokon a szöveghelyeken, ahol a baráti viszonyok interszubjektív struktúrájának megragadására törekszik. E példák szerint a barátságban az egyének azáltal győzik le a másokkal szembeni idegenségüket, hogy szándékosan és kényszer nélkül azonosulnak mások céljaival. Így az egyén önmagával szembeni idegensége is felszámolható, hiszen visszajelzést kap saját motivációinak érvényességéről, az általa fontosnak tartott értékek társas kontextusairól. A barátság viszonyaiban olyan sajátos önkiteljesedésre találunk tehát példát (Honneth ezt nevezi „nem-kikényszerített szubjektivitásnak” Hegel pedig „másiknál-való önmagunknál levés”-nek) amely felveti egy tárgy értelemben vett szabadság lehetőségét. Eszerint a társadalomban kialakulhatnak olyan kommunikatív struktúrák, amelyben az egyének kényszermentes interakciókat folytathatnak, felismerhetik céljak értékeségét, és szert tehetnek az önálló kibontakozást lehetővé tevő önismeretre. Ha a barátság-viszonyokban rejlő kommunikatív struktúra kiterjeszthető, más társas viszonyokon is számon kérhető, akkor egy lehetséges szempontot nyertünk a kritika számára. Láthatuk: afelől a normatív előfeltevés felől tekintünk a társadalmunkra, hogy a modern társadalmak tagjai egyenlő individuális autonómiára, legalábbis jól vagy rosszul értelmezett egyéni szabadságuk növelésére törekсенek. E perspektívából a modern társadalmak és az intézmények igazságossága, „jósága” azon mérhető le, hogy mindenkinek egyenlően biztosítják-e az önkiteljesedéshez szükséges kommunikatív tapasztalat feltételét és a torzulásmentes interakciókban való részvételt. Az egyéni szabadság-törekvéseinket pedig abból a szempontból vizsgálhatjuk felül, hogy szabadságértelmezésünk általános elterjedése mennyiben sértené vagy mennyiben segítené elő az egyéni kibontakozáshoz, önkifejezéshez szükséges társadalmi interakciók intézményesülését.⁶

Úgy gondolom, hogy az elemzésnek ezen a pontján, (de talán a *Leiden an Unbestimmtheit* egészében) a barátságban tetten érhető interszubjektív struktúrájának az egész társadalomra történő általánosíthatósága csak hipotetikus marad.⁷ Ha viszont a hegeli előfeltétel teljesül, akkor olyan elmülethez jutunk, amely felülír néhány, a 20. század második felétől berögzült politikai filozófiai feltevést. A rawlsiánus hagyomány a normatív politikai kérdéseket az elosztás kontextusában tárgyalja, azt sugallva, hogy a szabadság és az igazsá-

⁶ Im. 44-45.

⁷ A konstrukció eredetileg hipotetikus voltára utal később Honneth is: Axel Honneth-Gwynn Markle: *From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth*. Acta Sociologica, Vol. 47. No. 4. (Recognition, Redistribution, and Justice), 384-385.

gosság az elosztás megfelelő szabályainak megtalálásától függ. Azt sugallva továbbá, hogy a megfelelő eljárásban megtalált elv egy a társadalomtól független instancia, egy a társadalom fölé emelkedő politikai autoritás által alkalmazható. A Honnethnél kibontakozó álláspont szerint az igazságosság és a szabadság nem elosztás kérdése, hanem egy sérülékeny kommunikatív hálózat létrejöttétől függ, melynek fenntartása csak közös gyakorlatok által lehetséges.⁸

Egy ilyen elmélet radikálisabb normatív elvárásokat fogalmazhat meg Habermas jogelméleténél is. Habermas elmélete szerint az állami jogrend addig legitim, amíg biztosítani tudja a diszkurzív politikai akaratképzés feltételeit. Honneth és Hegel nézőpontjából azonban lehetséges olyan politikai társadalom, amelyben formálisan megteremtették a demokratikus döntéshozatal feltételeit, (a polgárokat egyenlő jogok illetik meg, vitafórumok vannak, beépítették a fékek és ellensúlyok mechanizmusait), a szó szigorú értelmében mégsem legitim. Például, ha a társadalom tagjai az eltorzult interakciók során olyan sérüléseket szenvednek, ami gátolja a dönteni képes személy kifejlődését, ha nincsen politikai szocializáció, ha a szegmentált társadalmakban nem teremthetnek meg a legkülönbébb társadalmi rétegek találkozásának fórumai, vagy ha rossz történelmi beidegződések nyomán a másikban a kvázi-polgárháborús ellenfelet ismerjük fel. Innen nézve az állam fennállása csak annyiban legitim, amennyiben biztosítani tudja az individuális kibontakozáshoz szükséges kommunikatív struktúrák fenntartását.⁹

AZ „OBJEKTÍV SZELLEM”

Ezen a ponton azonban a normatív társadalomelmélet viszonyítási pontjai még messze nem határozottak. A kritika lehetősége egyelőre csak egy előzetesen kijelölt normatív követelmény (a modern ember individuális szabadságtörekvése) és az ennek reális kibontakozását lehetővé tevő interszubjektív viszonyok közötti feszültségből adódik. Honneth ambíciói azonban erősebbek. Hegelnél egy olyan normaelmélet körvonalait véli felfedezni, amelynek nézőpontjából a személyiségtorzulások tipikus fajtái vagy a társadalmakat jellemző kommunikációs zavarok a „normál működéstől való eltérésként”, azaz patológiákként mutathatók be, illetve az orvoslás lehetőségeinek ésszerű útjai is kijelölhetők.

⁸ Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001. 35-40. Honneth: *Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus*. In: *Das ich im wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am main 2010. 62-65.

⁹ Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001. 47.

Ahogy láthattuk, egy hegelianus elmélet keretein belül a teoretikus nem állíthatja magáról, hogy a racionalitás egy kétségbevonhatatlan mércéje rendelkezésére áll, és nem képes arra, hogy egy objektív kritérium mentén azonosítsa a normális fejlődéstől eltérő vadhajtasokat. Hegel kezdettől arra törekszik, hogy az uralkodó társadalmi normák felől határozza meg a racionalis kritika viszonyítási pontjait, amikor az *objektív szellem* eszméjének bevezetésével próbálja megteremteni a keresett diagnosztikus összefüggés lehetőségét a normatív elmélet és a társadalmi problémák között. A társadalomban ható objektív szellem gondolata azt a feltételezést hordozza magában, hogy a társadalmi realitásnak alapvetően racionalis struktúrája van, amely nem indifferens a racionalitás téves vagy beszűkült értelmezéseivel szemben. Ha életvezetésünket, társadalomban való működésünket az ésszerűség egy nem adekvát fogalmára építjük, a társadalmi intézmények racionalis struktúrája megbomlik, és ez a sérülés súlyos következménnyel járhat a hétköznapi életünkre nézve. Ez az elképzelés tehát egy olyan normatív elmélet lehetőségét hordozza magában, amely a társadalmi szenvedéseket egy feltételezett társadalmi racionalitás nézőpontjából interpretálja. Ez a negatív igazolási stratégia pontosításához vezet: amíg a modern társadalmunkat a válságok és a szenvedés jól azonosítható típusai uralják, addig azt feltételezhetjük, hogy olyan normatív elvek mentén rendeztük be életünket, amelyek csak részben vagy tökéletlenül fejezik ki az intézmények alapstruktúráját átható „racionalitást”. A hegeli és a honnethi kritika fókuszában így olyan társadalmi patológiák állnak, amelyek abból adódnak, hogy a társadalmi tagjainak cselekvése tartósan olyan normatív előfeltevésekre épül, amely súlyosan félreérti a modern társadalmak eredendő logikáját.¹⁰

Hegel érvelése persze egy szellemfilozófiai kontextusban értelmezhető, amely szerint a társadalmi intézmények a mindent átfogó szellem megtestesülései. Honneth azonban úgy gondolja, hogy az objektív szellem fogalmában rejlő társadalomfilozófiai koncepció a metafizikai premisszáktól függetlenül, a kortárs körülmények között is újragondolható. Ezt a gondolatot sajátos normaelméletének szempontjából interpretálja újra. Gondolatmenetének alapja a más helyeken is megjelenő, Habermassal és Luhmannal szembeforduló álláspont, amely szerint nincsen olyan társadalmi intézmény, amely pusztán azáltal legitimálódik, vagy termelődik újra, hogy egy rendszerszerű funkciót megfelelően lát el, vagy sikeresen adaptálódik környezetéhez. Az intézmények sohasem norma-függetlenek: fennmaradásuk annak köszönhető, hogy a társadalom tagjai mindennemű konfliktusuk ellenére, hallgatólagosan is rendelkeznek bizonyos ideálokkal, és cselekvésük során általánosan

¹⁰ Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001. 51-52.

elfogadott normatív elvárásokkal lépnek fel.¹¹ Az objektív szellem eszméje ebben az újrafogalmazásában azt jelentené, hogy általánosabb ésszerűségi vagy normatív kritérium nem áll rendelkezésünkre partikuláris értékeink, cselekvési maximáink felülvizsgálatához, mint amelyeket az intézményeink kényszermentes újratermelődése előfeltételez. Honneth szerint így a társadalomban megélt szenvedések jelentős része mögött a társadalmi intézmények problémamentes újratermelődésében előálló zavar rejlik. E válságjelenségek oka pedig az lehet, hogy cselekvésünk során rossz interpretációt adunk az ezeket az intézményeket mély struktúrájukban meghatározó normatív elvekről.

Az objektív szellem gondolatának reaktualizálása azonban számos kérdést felvet. Honneth egy 2004-es interjújában maga is felhívja a figyelmet a kiinduló hegelianus elképzelés jelenkori alkalmazhatóságának dilemmáira. Az interjújában felmerül például, hogy az objektív szellem elméletének metafizikától mentesített változatában már nem egy mindent átfogó szellem teremtet kapcsolatot az alapszerkezetében racionális társadalom és a patológiát felismerni képes teoretikus között. Így viszont az elmélet hatalmas terheket ró az empirikus kutatókra: az az illúzió alakulhat ki, hogy az empirikus kutató maga is képes arra, hogy a feltárt válságjelenségekben a megsértett racionalitás elemeit azonosítsa. Honneth szerint viszont a filozófus konceptuális erőfeszítései nélkül nincs remény arra, hogy a válságjelenségekről szóló társadalmi diagnózist és a társadalom racionalitására vonatkozó hipotézist egyetlen elmélet keretein belül összekapcsoljuk.¹² Így viszont fennáll annak a veszélye, hogy egy látszólag empiria-orientált elméletben túl nagy teret biztosítunk érték-vezérelt, önkényes filozófiai érveléseknek.

Az is vitatható, hogy az egységes, mindent átható szellem gondolata nélkül mennyire tartható egy egységes racionalitást mély struktúrájában magában rejtő intézményrendszer feltételezése; illetve mennyire tartható egy olyan modell, amelyben egy tisztán ésszerű társadalmi rend áll szemben a döntően irracionálisan cselekvő társadalmi szereplőkkel. Ha már „társadalmilag intézményesült racionális-eszményekről” beszélünk, valószínűleg realiztikusabb annak feltételezése, hogy a különböző társadalmi intézmények egymással is konfliktusban álló racionalitás-normák szerint működnek.¹³ Így az is megkérdőjelezhető, van-e egyetlen egységes, és a társadalom „normál működésmódja” által alkalmazható normatív elmélet, amelynek követésével a társadalmi fejlődés patológiai felszámolhatók.

¹¹ Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 18–19.

¹² Axel Honneth-Gwynn Markle: *From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth*. Acta Sociologica, Vol. 47, No. 4, (Recognition, Redistribution, and Justice), 385.

¹³ Im. 386.

Ezeknek a dilemmáknak nézőpontjából úgy tűnik, Honneth alapvetően két úton indulhatna el a szabadság adekvát felfogásának körvonalazásakor. Az egyik út, hogy (a kritikai társadalomelmélet korai hagyományainak megfelelően) egy konceptuális keretet ad az interdiszciplináris kutatás számára, amelyen belül feltárható, milyen strukturális előfeltételei vannak a szabadságot biztosító modern társadalmi-politikai intézmények újratermelődésének – különös tekintettel arra, milyen hallgatóságos előfeltételeket fogadnak el a társadalom tagjai az interakcióik során. A teoretikus erőfeszítés ebben az esetben abban állna, hogy ezeket az egymással szemben támasztott normatív elvárásokat elvek formájában kifejtse.

A másik lehetséges stratégia a hegelianus filozófusé, aki a klasszikus szabadságfilozófiákat és a róluk szóló kritikákat a politikai társadalom önértelmezésére vonatkozó egy-egy kísérletként olvassa, és egy gondolat kísérlet formájában kipróbálja, hogy szisztematikus megvalósításuk milyen károkat idézne elő a társadalomban. (Vagy éppen megvizsgálja, hogy a jelenkori társadalmi sérelmek, fájdalmak, rossz társadalmi közérzet mennyiben eredeztethető az individuális szabadság valamelyik eszméjének abszolutizálásából.) Ez az eljárás ellentmondani látszik annak az eredeti elvárásnak, hogy a normatív érvelés szisztematikus empirikus kutatással egészüljön ki. Honneth a 2011-es *a Das Recht der Freiheit* című művében mégis az utóbbi utat választja, és a negativisztikus igazolási stratégia eljárását követve a különböző szabadságra vonatkozó elméletek társadalmi alkalmazhatóságának korlátait igyekszik láthatóvá tenni. Feltevésem szerint ebből a nézőpontból nő meg Honneth filozófiájában az idegenséghez, az ön-elidegenedéshez kötődő köznapis tapasztalatok súlya, amelynek ellenpólusaként Honneth a társadalmilag kontextualizált szabadság-koncepcióját körvonalazza.

Honneth a *Das Recht der Freiheit*-ban Isaiah Berlin szabadságtipológiájához kapcsolódik, de vele szemben amellet érvel, hogy szabadságtörekvéseinket nem két, hanem három szabadság-fogalom mentén érthetjük meg, és a bejáratott pozitív/negatív dichotómia mellett bevezeti a szociális szabadság fogalmát. E harmadik szabadságésgeszmeny nyújtána számunkra a szabadság adekvát felfogását. Azokat az érveket használja, amelyeket a pozitív szabadság hívei alkalmaznak a negatív szabadság elképzelésével szemben. Az érvek újraformálásával azonban a pozitív szabadság bizonyos formáinak tökéletlenségeit is bemutatja, így jut el egy teljesebb szabadságfogalomhoz.

A legfontosabb ellenvetés szerint a negatív koncepció a szabadság megvalósítását pusztán a külső korlátok távollétéhez köti, és nem fordít figyelmet a szándékokra és motívumokra, amelyek szerint a cselekvést végrehajtják. Így azt is szabadnak kell tekintenie, aki a cselekvését minden racionális- és

értékmegfontolástól függetlenül, szeszélyei vagy irracionális szenvedélyei szerint hajtja végre. Ebben az esetben szabadnak tekinthetjük az alkoholistát, a játékfüggőt és bárkit, aki életét vagy szellemét pusztító cselekvést gyakorol, ha nem sérti más jogát a saját motivációk szerinti cselekvésre. A negatív szabadság ellenfelei ezért úgy gondolják, hogy a megzabolázhatatlan szenvedélyek vagy múltó hóbortok rabjaként cselekvő személy sem szabadabb a külső erőktől befolyásolt embernél.¹⁴

Ezt a problémát Rousseau állította a modern szabadságelmélet közép-pontjába, amikor élesen megkülönböztette az akarattal összhangban álló szabad cselekvést a természeti hatalmaknak engedelmességek cselekvésektől. Az *autonóm* cselekvéssel szembeállított *heteronóm* körülmények közé egyaránt besorolta a külső korlátokat, az egoizmust, az irracionális érzelmeket, szenvedélyeket, szeszélyeket. Ennek az ellentétnek a hangsúlyozásával Rousseau a szabad cselekvés ésszerűségi feltételeit, és az autentikus cselekvéshez szükséges önismeret dimenzióját egyaránt kidomborította. Így végül két, egymásnak sok szempontból ellentmondó társadalomfilozófiai hagyomány kiindulópontjává vált. A reflexív szabadság egyik változatának jelentős képviselője Herder, aki szerint szabad szubjektum a hagyományok és a nyelv médiumán keresztül felismeri az autentikus életvitel megvalósításához szükséges normákat. A másik – számunkra most fontosabb – változat jelentős képviselője Kant, aki amellet érvel, hogy az individuum akkor tehet szert az autentikus cselekvésének alapul szolgáló elvekre, ha egy univerzalizációs folyamat során próbára teszi cselekvésének motivációit. Ha a motívumokból olyan elvek születnek, amelyeket más személyek is ésszerűen akarhatnak, az egyén azonosítani tudja az autonóm cselekvés elveit.¹⁵

Honneth szerint a szabadság e koncepcióinak erőssége abban áll, hogy a reflexív eljárások bemutatásával igazolni tudják a negatív szabadság tökéletlenségét: meggyőzően mutatják be, hogy az önmegvalósításra törekvő individuumnak nem csak külső, de belső akadályokat is le kell győznie autonómiájának gyakorlásához. Ezt a negatív szabadságfogalommal szembe forduló sokszínű tradíciót ezért a reflexív szabadságésszmény tradíciójának nevezi. Azt a kritikát azonban, amelyet a reflexív szabadság teoretikusai alkalmaznak a negatív szabadság koncepciójával szemben, egy újabb perspektívából, a „szociális élet” nézőpontjából újradefiniálja, és így mutat rá a reflexív koncepció tökéletlenségére.¹⁶ A

¹⁴ Im. 60.

¹⁵ Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 64-65. Rutger Claassen: *Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit*, In. *Constellations* 2014. 21. 68-69.

¹⁶ Rutger Claassen: *Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit*, In. *Constellations* 2014. 21. 69-70.

reflexív szabadság hívei azt feltételezik, hogy az autonóm cselekvés végrehajtása során csak a „külső és belső akadályokkal” kell leszámolni, és szem elől tévesztik a korlátok sajátos formáit, amelyek a kedvezőtlen társadalmi környezetből adódnak. Eljárásuknak nem része az intézményi feltételeknek számbavétele, amelyek nélkül lehetetlen egy sikeres cselekvést kivitelezni. E „teljesebb reflexió” nélkül az egyén talán ki tudja vonni magát bizonyos hatalmi meghatározottság és az érzelmek hatása alól, de a cselekvés végrehajtása ugyanúgy nem lesz produktív, mint a pusztán hajlamok által befolyásolt cselekvés.¹⁷ A kantianus szabadság-koncepció így jelentős korrekcióra szorul: csak akkor tekinthetjük magunkat szabadnak és autonómnak, ha az önmagunk által meghatározott célokat a társadalmi valóságban is ésszerűen akarhatjuk. Így jutunk el a szociális szabadság eszméjéhez.¹⁸

Az igazolásnak ezen a pontján azonban nem tűnik nagyban a reflexív és a szociális típusa közötti különbség. Egyrészt felmerül, hogy a szociális szabadság gondolatát nem kell-e a reflexív szabadság pusztán korrigált változatának gondolnunk, mely szerint a cselekvés racionális akaratral való összehangolását az intézményi háttérfeltételek vizsgálatával kell kiegészítenünk? Az is felvethető, hogy a társadalmi valóság feltérképezése biztosan az autonómia konstitutív részét képezi-e? A kantianus modell szellemében azt mondhatnánk, hogy az autonómiából semmit nem von le, ha az ésszerű cselekvés zátonyra fut a társadalmi valóságon. Lehet, hogy a cselekvés nem fog együtt járni a cselekvő szabadság-élményével. De a szabad döntés lehetőségén nyugvó méltóság sem fog csorbát szenvedni csak azért, mert a cselekvés nem jól bejáratott társadalmi mechanizmusokat követett. Leginkább egy eltökélt forradalmár lebeghet a szemünk előtt, aki jól megfontolt elveinek vagy jogainak tudatában cselekszik, de forradalmi tette elbukik. A végkimentel ugyan tragikus, a cselekvő magányos, de a személy mégis autonóm módon, méltóságával összhangban hajtotta végre cselekvését, amely zátonyra futott a nem demokratikus elvek szerint felépített társadalmon.

Honneth azonban elveti, hogy a társadalmi szempont bevonása pusztán esetlegesen járul hozzá a szabadságról szóló reflexióhoz. Érvelésének kiindulópontja ismét a reflexív szabadság teoretikusainak a gondolata, hogy a negatív szabadság koncepciója csak akkor haladható meg, ha az egyén kiküszöböli a cselekvését meghatározó heteronóm tényezőket. A szabadság e reflexív modellje a társadalmi környezetet egyértelműen az autonóm cselekvést gátló, heteronóm tényezőként értelmezi. Így viszont rejtve marad, hogy a társadalmi valóság a

¹⁷ Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 79.

¹⁸ Honneth: *A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez*. Replika 2015. 4-5. 147.

cselekvés végrehajtásának szükségszerű előfeltétele, és hogy a szabadság megéléséhez az együttes cselekvés módozatait is meg kell alapozni. Honneth szerint viszont kézenfekvő azt gondolni, hogy a reflexión nyugvó autonómia akkor vezet kényszermentes cselekvéshez, és valóban megélhető szabadsághoz, ha a külső realitást is felszabadítjuk a heteronómia és a kényszer uralma alól, és alávetjük a szabadság „belső, autonóm törvényszerűségeinek”.¹⁹

Ez persze még elég tágra szabja a lehetséges szabad cselekvés körét. Honneth nézete leginkább Robert Brandom álláspontjával szemben domborítható ki. Brandom minden fontos premisszát elfogad, amely a szabadság eddig kirajzolódó szociális koncepciójához elvezet. A hegeli társadalomfilozófia fényében megfogalmazza: az individuális szabadság lehetőségének alapfeltétele, hogy a cselekvő a társadalom szintjén artikulálódó normák kontextusában hajtsa végre a cselekvését. Az a normatív háttér, amely a cselekvéseinknek értelmet ad, az elismerés folyamatához kötött: az egyén akkor tudja végrehajtani a cselekvését, ha a cselekvés alapjául szolgáló értékek és egyéni képességek mások által el vannak ismerve; de a társadalom és az intézmények, mint a cselekvés keretrendszerei is annak köszönhetik a fennállásukat, hogy a tagok cselekvésük során elismernek bizonyos társadalmi autoritásokat.²⁰ Brandom számára ebből a szabadság egy pozitív képe rajzolódik ki: a szabadságra vágyó egyén reflexív módon értelmezi a társadalmi normákat és olyan szimbolikus cselekvést hajt végre, amelynek szempontjából a cselekvés kontextusát képező „kulturális keretrendszer” újraértelmezhetővé válik, és amely által az individuális mozgástere is növekszik.

Honneth is az elismerés fogalma köré szeretné felépíteni szabadságeszményét. Azonban azt a kritikát fogalmazza meg Brandommal szemben, hogy a szabadságot továbbra is olyan cselekvés eredményének tekinti, amely individuálisan kezdeményezhető, és hogy az egyén „expresszív aktusai által” egyoldalúan is befolyásolhatja a társadalmat. Honneth szerint ezáltal elveszik a hegeli szabadságfogalom legfontosabb feltétele: az, hogy az individuálisan megélhető szabadságot kooperatív társadalmi gyakorlat eredményének fogjuk fel. A hegeliánus koncepció szerint a cselekvőnek a „mi” perspektívájának elfogadásakor úgy kell felismerni a másik cselekvőt, mint aki komplementer módon működik közre a cselekvés végrehajtásában. Szabad cselekvés akkor jöhet létre, ha a közös perspektíva átvételével már kezdettől fogva követendő-

¹⁹ Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011, 84. Rutger Claassen: *Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit*, In: *Constellations* 2014. 21. 69-70.

²⁰ Robert Brandom: *Reason in Philosophy. Animating ideas*. London-Cambridge, Mass: Harvard University Press, 72-77. Honneth: *A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez*. Replika 2015. 4-5. 147.

ként ismerjük el a másik célját, és egyúttal tudatában vagyunk annak, hogy a másik személy a mi szándékainkkal, szükségleteinkkel egybehangzóan fog cselekedni.²¹ Saját céljainkban csak így érezhetjük megerősítve magunkat, és csak így vagyunk képesek olyan cselekvés végrehajtására, melyben mások feltétlen támogatását élvezhetjük.²² Hegel szerint a szeretetteljes, elsősorban a baráti viszonyokban éljük meg intenzíven, hogy a mások ránk irányuló cselekedetei saját céljaink megvalósulásának előfeltételei.²³

TÁRSADALMI PATOLÓGIÁK

Honneth azonban úgy gondolja, hogy mind a negatív szabadság, mind a reflexív szabadság eszméje érvényes lehet meghatározott társadalmi és történeti feltételek között, a társadalom meghatározott szegmenseiben. Ha például a társadalom egy tagja saját tulajdonát veszélyben látja a káros társadalmi tendenciákkal szemben, akkor megfelelő szabályokra és a társadalom jogérzékére hivatkozva egy jogi procedúrában megőrizheti tulajdona biztonságát és egyúttal önmagának, mint jogi személynek a sérthetetlenségét. Ha úgy látjuk, hogy a körülöttünk tapasztalható társadalmi folyamatok veszélyeztetik a számunkra identitásképző, vagy morális meggyőződésünknek megfelelő értékeket, akkor monologikus formában, reflexív eljárásban felülvizsgálhatjuk értékeinket. Ebből a szempontból a negatív szabadságot garantáló jogrendszer és az önvizsgálat morális szférája is a szabadság tereit nyújtja számunkra, ahová visszavonulhatunk a szociális partnereinkkel vívott küzdelmeink során.²⁴

Amellett érvel viszont, hogy súlyos válságokhoz vezethet a két (a negatív és a reflexív) szabadság normatív elvárásainak a társadalom egészére történő kiterjesztése. Honneth ezen a ponton ismét Hegel patológia fogalmához kapcsolódik, amely szerint a modern társadalmak fejlődésében zavarokat okoz, ha a társadalom tagjai beszűkült perspektívából értékelik a valóságot, és nincsenek abban a helyzetben, hogy felfogják a társadalom fenntartásához szük-

²¹ Honneth: *A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez*. Replika 2015. 4-5. 148.

²² Honneth: *A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez*. Replika 2015. 4-5. 150. Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 91.

²³ Honneth: *A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez*. Replika 2015. 4-5. 149. Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin. 2011. 87. G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983. 7 §, 41.

²⁴ Taiju Okochi: *Freedom and Institution: Theory of Justice as Hegelian „Sittlichkeitslehre”* In: A. Honneth's *Das Recht der Freiheit*, Hitotsubashi Journal of Social Studies, 2012. 44. 15.

séges gyakorlatok és normák jelentőségét.²⁵ Honneth azoknak a torzulásoknak a feltárására törekszik, amelyek a jog és a moralitás szempontrendszerének kiterjesztéséről árulkodnak. Gondolatmenete szerint az egyéni perspektívák beszűküléséhez vezet, ha a cselekvők privát szférájukba húzódnak visszariadnak konfliktusaik kommunikatív feloldásától. Össztársadalmi szinten pedig a társadalom és a politika plurális értékrendszerének felszámolásához, az emberi viszonyok totális „eljogiasodásához” (Verrechtlichung) vezet, ha társadalom tagjai döntően nem a kommunikáció, hanem a jog eszközt veszik igénybe problémáik rendezésénél.²⁶ Az is realitásvesztéshez vezet, ha az egyén magára, mint mások által fel nem hatalmazott „morális törvényhozóra” tekint, figyelmen kívül hagyva az értékek létrejöttének plurális folyamatait.²⁷

Honneth erőteljesen szembeállítja a formális jogokat, a moralitást és a szociális kapcsolatok szféráit, és a valós szabadság lehetőségét a legutóbbi szférához köti. Sokunk intuíciója viszont azt sugallja, hogy a jogrendszer, és az a kommunikatív szféra, amelyben önmagunkat morális döntéshozóként tudjuk feltüntetni, a legfőbb ellenállási lehetőséget nyújtja az új autokratikus törekvések megjelenésével szemben. Honneth gondolatmenetét bemutatva azonban komolyan felmerül a kérdés: megalapozott-e az ebből adódó elképzelésünk, hogy az emberi jogokon alapuló különböző koncepciók a szolidaritás megteremtésének eszközei, az emancipatorikus folyamatok motorjai lehetnek?

Egyik oldalról fontos kiemelni, hogy Honneth úgy gondolja: ha az egyes ember nem képes erőfeszítéseket tenni olyan csatornák és intézmények működtetésére, amelyben társadalmi státuszukat és szerepeiket értékesnek tudja felmutatni, és ezáltal nem tud önmaga értékeivel szembesülni, sohasem tudhatja magát szabadnak. Honneth ezért a szabadság kivívását olyan szociális gyakorlatok rendszeres műveléséhez köti, amelyben az egyes ember nem csak egy formális státuszban (például jogi személyként) van elismerve, amelyben az elismerés egy közös tevékenységben formálódik.²⁸ Így tesz különös jelentőségre a demokratikus akaratképzésben, a szeretetviszonyokban és a piaci tevékenységben való részvétel. E szociális gyakorlatok nélkül a jogok vagy a morális kompetencia megerősítését szolgáló intézmények csak megmerevedett struktúráként fognak szemben állni az önbecsülésüktől megfosztott, egymás számára idegen individuumokkal.

²⁵ Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin, 2011. 157-158.

²⁶ Im. 162.

²⁷ Im. 207.

²⁸ Rutger Claassen: *Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit*, In. *Constellations* 2014. 21. 70-71.

Így az emberi jogi doktrína korlátai is megvilágíthatók. Az emberi jogi eszmény és a rá épülő intézmények védőernyőt képezhetnek a számkivetetteknek, a perifériára szorultaknak. Ugyanakkor felvethető a kérdés, hogy mennyiben járulhatnak hozzá a korábban idegennek tekintett egyének, menekültek vagy marginalizált csoportok tényleges társadalmi inklúziójához. Egy tisztán a jog logikájára épülő társadalmi szerveződés formálissá teheti az ember és ember közötti közlekedést: gátját képezheti a társadalom tagjai közötti kommunikáció kialakulásának, a konfliktusok kihordásának, a kulturális különbségek felmutatásának és a saját identitás kialakulásának. A jogoknak ez az interpretációja tehát rávilágíthat bizonyos kortárs problémák gyökerére, például ha működő jogállamokban rossz közérzet vagy a társadalom kereteit szétfeszítő szolidaritáshiány mutatkozik.

De sok szempontból szűknek is érezhetjük Honneth jog fogalmát. A jogot alapvetően formálisként jellemzi: a negatív szabadság eszményéhez kapcsolja, és a tulajdonhoz való jogból eredezteti.²⁹ A legtöbb szöveghelyen Honneth a jogai szerint eljáró egyént defenzívába vonuló, a társadalmi kapcsolatoknak és a kommunikációnak hátat fordító személyként jellemzi.³⁰ A formális jogok fogalma pedig teljesen leválik a morális döntéshozatalról, amely a reflexív szabadság fogalmához társul: emiatt úgy tűnik, mintha a jognak nem lenne morális tartalma. Honneth korábbi műveiben, így például a *Kampf um Anerkennung*-ban az emberi méltóságnak a társadalmi kontextusban artikulált fogalma, és a rá épülő jogfelfogás kellő magyarázó erővel bírt abban a tekintetben, miért is érezheti megaláztatásnak a modern egyén az amúgy formálisnak tűnő jogok megsértését. A *Das Recht der Freiheit*-ban kifejtett gondolatmenet nézőpontjából azonban nagyon nehéz megmagyarázni, hogy a jogok miért bírnak bizonyos társadalmi körülmények között expresszív erővel, és hogyan vezethet rendszereket összeroppantó tömegmozgalmakhoz a jogsérelem tapasztalata. Azt is nehéz értelmezni, hogy a jog eszméje és a belőle táplálkozó szerződéses felfogás, túllépve a szűk értelemben vett magánjogi szférát, hogyan válhat a demokrácia regenerációjának eszközévé. Diktatórikus rendszerek ellenzékének tipikus tapasztalata, hogy hatékony ellenállási stratégia úgy tenni a hatalommal szemben, mintha működne a jogállam, és mintha a diktátoron számon kérhetnénk egy szerződésben vállalt kötelezettségeit. Ebben az esetben egy a jogok világából megörökölt szemlélet és cselekvésmód járulhat hozzá a demokratikus politika (tehát a plurális szociális világ) felfrissítéséhez.

Az előzőekben láthattuk, hogy Honneth a hegeli Jogfilozófiában kirajzolódó módszertan alkalmazásától várta a normatív politikai filozófiai dilemmák

²⁹ Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin, 2011. 133-134.

³⁰ Im. 149.

megoldását. Amellett érveltem, hogy a Jogfilozófia módszerének alkalmazhatósága Honneth filozófiájában hipotetikus marad, és végül nem lesz egy átfogó interdiszciplináris kutatási program alapja. Hegel módszerét végül egy nagyon izgalmas, de alapvetően monologikus-filozófiai elemzés kiindulópontjává tette, melynek során a szabadság egyes, csak bizonyos korlátozások között alkalmazható eszménye felől halad egy teljes, a társadalmi kontextusra érzékeny szabadság-fogalom felé. Honneth végeredményben meggyőzően érvelt a szabadság szociális háttérfeltételeinek fontossága mellett. Mégis mintha hiányozna annak a lehetőségnek a felvázolása, hogy méltósággal rendelkező lényként, a jogok médiumán keresztül is hidat teremthetünk korábban idegennek hitt embertársaink között.

FELHASZNÁLT IRODALOM:

- Brandom, Robert: *Reason in Philosophy. Animating ideas*. London-Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2009.
- Claassen, Rutger: *Social Freedom and the Demands of Justice. A Study of Honneth's Recht der Freiheit*, In. *Constellations* 2014. 21.
- Hegel, G. W. F.: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983.
- Honneth, Axel: *A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez*. Replika 2015. 4-5.
- Honneth, Axel: *Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus*. In. *Das ich im wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am main, 2010.
- Honneth: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin, 2011.
- Honneth, Axel – Markle, Gwynn: *From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth*. *Acta Sociologica*, Vol. 47, No. 4, (Recognition, Redistribution, and Justice), 2004.
- Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2001.
- Okochi, Taiju: *Freedom and Institution: Theory of Justice as Hegelian „Sittlichkeitslehre“* In. *A. Honneth's Das Recht der Freiheit*, Hitotsubashi Journal of Social Studies, 2012. 44.

A „MELTING POT” METAFORA, ÉS AZ AMERIKAI PRAGMATISTÁK VÉLEMÉNYE AZ IDEGENSÉG TAPASZTALATÁRÓL (DEWEY, RORTY)

KRÉMER SÁNDOR

Evidenciának tekinthetjük, hogy az „idegenség” meglehetősen komplex jelenség. Különösen manapság, amikor aktuális történelmi-politikai helyzetünk még bonyolultabbá teszi a kérdést. Nemcsak filozófiai, hanem jórészt politikai, gazdasági, és jogi problémáról van szó. Mindezt erőteljesen fűszerezik a kulturális, egészségügyi, és természetesen az ideológiai és egyéb dimenziók is, amelyek az életben – a mindennapi gyakorlat, sürgető kényszerei felől nézve – szinte kibogozhatatlanul össze is fonódnak egymással. Előadásomban azonban elsősorban az idegenségnek a bevándorlókkal kapcsolatos szociokulturális megjelenésére koncentrálok társadalomelméleti szempontból, és csupán esetlegesen érintek egyéb vonatkozásokat.¹

Bár a probléma Magyarországon is meglehetősen régi a különböző nemzeti kisebbségek jelenléte miatt, nyilvánvalóan az sem lehet kétséges, hogy az Amerikai Egyesült Államok történelmi létrejötte a bevándorlás eredménye. Az Egyesült Államok a bevándorlók országa, és ennek következtében, születésétől fogva szembe kellett néznie az idegenség kérdésével. Ezért meggyőződésem, hogy tanulságos lehet számunkra, ahogy a pragmatista filozófusok kezelték az idegenség problémáját.

Itt és most figyelmen kívül hagyjuk tehát az *idegenség* problémakörének teljes komplexitását, számtalan feldolgozását, és csupán a pragmatista megközelítésre koncentrálnunk. A pragmatizmusra, amely közismerten gyakorlat-orientált, javító szándékú (meliorizmus) és tapasztalat centrikus, amerikai eredetű filozófiai irányzat. Már a klasszikus korszak alapító atyáinál (Peirce, James és Dewey esetében), találunk fontos gondolatokat a bevándorlók, az idegenekkel kapcsolatban, hiszen az Amerikai Egyesült Államok – mint már említettem – a bevándorlók országa. Tág értelemben, az őslakos indiánokon kívül lényegében mindenki más (még D. Trump, a jelenlegi amerikai elnök is...) bevándorló!

¹ Pár éve megjelent Debrecenben egy kitűnő etnológiai válogatás a téma neves szerzőinek, többek között Derridának, Waldenfelsnek, stb. írásaiból, ahol egyáltalán az „idegen” jelentését, illetve az etnológia mibenlétét, módszertanát igyekeztek tisztázni: *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. (Szerk. Biczó Gábor) Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004.

John Dewey és Richard Rorty nézeteinek bemutatása előtt azonban az „olvasztótégely metaforát” („melting pot”) kell szemügyre vennünk, hiszen ez jellemezte a hivatalos állami hozzáállást az Amerikai Egyesült Államokban a 20. század elején. E század korai szakaszában az „olvasztótégely” metaforának három alapvető interpretációja alakult ki. Mindhárom modell erőteljesen befolyásolta a közéletet és a politikát egy bizonyos időszakban, és egyik-másik még ma is rányomja a bélyegét az Egyesült Államok polgárainak énképére a faji és társadalmi igazságosság kérdésében.

Az „olvasztótégely” metafora első verziója az úgynevezett *„angolszász konformitás modell”*. Ezen interpretáció szerint létezik egy különleges, szinte homogén etnikai magja az amerikai állampolgárok identitásának. Az „angolszász amerikai” kifejezés az olyan személyre utal, akik vagy Észak-Amerika eredeti angol telepeseitől, vagy az Északnyugat-Európából (Németországot is beleértve) induló legelső bevándorlási hullám képviselőitől származik. E koncepció szerint az Egyesült Államok társadalmának és politikájának legjellegzetesebb vonásai visszakövethetők valamilyen reális vagy képzeletbeli angolszász kultúrára. Az Egyesült Államokba érkező bevándorlóknak pedig morális kötelessége elfelejteni saját kultúrájuk tradícióit, és felvenni, adóptálni az angolszász amerikai állampolgársághoz kapcsolódónak vélt értékeket és társadalmi habitusokat, ha az Amerikai Egyesült Államok politikai közösségének tagjaivá akarnak válni.

Az „olvasztótégely metafora” második interpretációja a *„fúziós modell”*. Ezen eszmény szerint az amerikai identitás folyékony, és jelenleg is a fúzió-nálás folyamatában van. E felfogás szerint az Amerikai Egyesült Államok polgárai a világ rendkívüli és egyedülálló nemzetét képezik. Ez a legkülönbözőbb kultúrák embereit hozza össze oly módon, hogy az emberi együttélés és együttműködés más társadalmakban nem látott lehetőségeit kínálja számukra. Minden bevándorló csoport hoz magával valamilyen kulturális tőkét a szülőföldjéről, amivel hozzájárul az örök fejlődésben lévő amerikai elegyhez, de az amerikai identitásnak nem létezik egyetlen, lényegi, etnikai magva. Ez a modell inkább a biológiai kapcsolatokat hangsúlyozza az amerikai identitás létrejöttének legfőbb útjaként, és a különböző etnikai és kulturális csoportok tagjainak házasságát tekinti a legfontosabbnak a jövőbeni amerikai állampolgárok megszületésénél.

Végül az *„Amerikanizációs modell”* kell említeni, amely erősen hasonlít az „angolszász konformitás modellhez”, amennyiben kihangsúlyozza a bevándorlók ama kötelességét, hogy adják fel a Régi Világból származó tradícióikat, és asszimilálódnak az Egyesült Államokban már létező domináns kultúrába. De ezt a domináns kultúrát nem angolszász etnikai örökségként fogják fel. Ebben a perspektívában inkább bizonyos politikai elvek, illetve a

populáris kultúra értékei és tradíciói képezik a kitüntetett amerikai kultúrát. Például a Függetlenségi Nyilatkozat, az alkotmány és a Jognyilatkozat (Bill of Rights) elfogadása, vagy, a populáris kultúra értékei vonatkozásában, az amerikai futball, a hamburger, a Disney filmek kedvelése, a Hálaadás (Thanksgiving) megünneplése jelentik azt, hogy valaki amerikaivá lett. Ezek az elvek, értékek, és tradíciók nem kapcsolódnak szükségszerűen egyik különös etnikai csoporthoz sem, ellentétben azzal, ahogy azt az „angolszász konformitás modellnél” láttuk. Egy bevándorló akkor válik amerikaivá az „Amerikanizációs modell” ételmében, ha elsajátítja ezeket az elveket, és hűségesküti tesz ezekre, illetve egyértelműen magáévá teszi a populáris kultúra fő vonulatának alapvető értékeit (akkulturálódik). Ez az „Amerikanizációs modell” tűnik ma is a legbefolyásosabbnak az Amerikai Egyesült Államokban.

Ugyanakkor számos amerikai filozófus kritizálta magát az „olvasztótégely metaforát” („the melting pot metaphor”) már a tradicionális pragmatisták közül is, mivel ez lényegében az asszimilációs teóriák egyike. A kritikus amerikai filozófusok határozottan különbséget tettek ugyanis a multikulturalizmus és az asszimilációs törekvésként felfogott „olvasztótégely metafora” között. A multikulturális társadalomban egyértelműen biztosítani kell a kölcsönös interkulturális cserét, azaz ebben az esetben nem csupán a befogadó társadalom hat a bevándorlók csoportjaira, hanem ez utóbbiak kultúrájának bizonyos sajátosságai is szervesen integrálódhatnak a befogadó kultúrába.

Már ebből is nyilvánvaló, hogy a bevándorlókkal kapcsolatos mai viták mennyire egyoldalúak, amennyiben szinte kizárólagosan a gazdasági dimenzióra teszik a hangsúlyt: csak munkaerőt vagy a munkahelyet elvevő idegent látnak bennük. Legfeljebb a politikai és a jogi dimenziók kerülnek még hangsúlyosan elő, de a „szív habitusai” (Alexis De Tocqueville), vagyis a kulturális dimenzió (szokásaik, tradícióik) többnyire alig kerülnek szóba.

JOHN DEWEY

A korai pragmatisták egyike, Horace Kallen (1882-1974) fogalmazta meg elsőként a multikulturális társadalom eszméjét. 1915-ös, „Demokrácia és olvasztótégely” című esszéjében² mellett érvelt, hogy az „olvasztótégely eszmény” minden formájában erkölcstelen, hipokrita és politikailag irreális. Ez az eszménykép egyrészt az autoriter politika olyan elemeit vezeti be az amerikai társadalomba, amelyek aláássák annak demokratikus jellegét.

² Vö. José-Antonio Orosco: *Toppling the Melting Pot (Immigration and Multiculturalism in American Pragmatism)*. Bloomington, Indiana University Press, 2016. 22. (Továbbiakban: Orosco.)

Másrészt a benne megfogalmazott asszimilációs törekvések tönkreteszik azokat az erkölcsi alapokat is, amelyek nélkülözhetetlenek a bevándorlók normális emberi életéhez, hiszen kultúrájukat veszik el tőlük.

John Dewey (1859-1952), a klasszikus pragmatizmus legjelesebb alakja, már egy hónappal Kallen cikkének a *Nation* magazinban való megjelenése után, levélben fejtette ki aggályait a szerzőnek. Dewey alapvetően két tekintetben jelezte egyet nem értését. Egyrészt kifogásolja Kallen „zenekar” metaforáját, mivel minden zenekarban meghatározott hierarchia szerinti elrendezés található. Ez pedig az etnikai kisebbségek és az amerikai társadalom egésze tekintetében egyáltalán nem mondható el, mivel a liberális állam csupán találkozási terepet és védelmet biztosít a különböző kulturális csoportok számára, de nem tölti be a karmester szerepét. Másrészt Kallen ráadásul saját „zenekar” metaforájának is ellentmond, mivel az etnikai kisebbségeket olyan monolitikus egységeknek képzei, amelyekben belül nincsenek különböző érdekek, vélemények és viták. Dewey szerint ez inkább egy „plurális monokulturalizmus”, vagy „billiárdgolyó modell,” ahol minden etnikai kisebbség „lekerekítve”, egymástól függetlenül, atomisztikusan jelenik meg a társadalom egészében, ami szintén soha nem fedte az amerikai társadalmi valóságot.

A 20. század elején, nagyjából Kallen és Dewey pragmatista vitájával egy időben, prominens amerikai polgárok mozgalma (mely soraiban tudhatta Theodor Roosevelt volt elnököt, és Leonard Woodot a hadsereg korábbi főparancsnokát is) a kötelező katonai szolgálat átfogó rendszerét javasolta nemzethomogenizáló eszközként. Dewey ezt az eszmét már meghirdetésekor elutasította. Szerinte a kötelező katonai szolgálat európai gyakorlatából is nyilvánvaló, hogy nem ez teremti meg a nemzeti egységet, hanem fordítva: a már meglévő, erőteljes nemzeti egységből következik az általános hadkötelezettség gyakorlata. Dewey elgondolása szerint nem a katonai nevelés kényszereivel, hanem inkább az iskolákban, a közoktatásban kellene elkezdni egy sokkal általánosabb nevelési programot, amely megtanítja a békés interkulturális együttműködést. Nézete szerint, az Amerikai Egyesült Államokat alapjaiban pluralista társadalomnak kell tekintetnünk, mivel „az amerikai nemzet olyan emberek sokféleségéből tevődik össze, akik különböző nyelveket beszélnek, különféle tradíciókat hoztak magukkal, és változatos életeszmények szerint élnek.”³ A közös amerikai nemzeti kultúrának, szerte, lehetővé kell tennie, hogy felszínre hozzuk „minden egyes emberből saját, speciális képességeinek legjavát, amelyekkel hozzá kell járulnia a tapasztalat és a bölcsesség közös nemzeti alapjához”. (Uo.) A közoktatás intézményeiben meg kell tanítanunk mindenkinek, hogy az Amerikai Egyesült Államok

³ John Dewey: „Nationalizing Education”, In. *John Dewey: Middle Works*, vol. 10. 204.

egy olyan nemzet, ahol „minden egyes kulturális csoportnak tisztelnie kell az összes többit, és mindegyik sajátosságait, fáradtságot nem kímélve, kompozit nemzeti karakterünkhöz történő hozzájárulásként kell megvilágítani”. (Uo.)

Dewey tehát elutasítja az asszimilációs „olvasztótégely metaforát”, és alapjaiban egyetért Kallen multikulturális elméletével. Fenti kritikájával egyrészt javítani igyekszik rajta, másrészt három alapelv mentén tovább is fejleszti gondolatait. Ezt a három alapelvet úgy nevezhetjük, mint a „kulturális csoportok virágzásának elve” („Principle of Cultural Group Flourishing”), a „kulturális hozzájárulás elve” („Principle of Cultural Contribution”), és a „kármegelőzés elve” („Harm Prevention Principle”). A „kulturális csoportok virágzásának elve” értelmében, ahogy Kallennél sem, a különböző kulturális csoportoknak nem kell asszimilálódniuk valamilyen etnikai normához, és nem kell fuzionálniuk vagy konformizálódniuk az amerikai identitás semmilyen elve adottnak vélt eszméjének fényében. A kulturális csoportok számára inkább lehetővé kell tenni, hogy megőrizték saját, különleges tradícióikat és az ennek megfelelő életformákat, mintsem arra kényszeríteni őket, hogy mindezt hátrahagyják Régi Világukban. A „kulturális hozzájárulás elve” értelmében Dewey azonban azt is elvárja a bevándorlóktól és más kisebbségektől, hogy ne csupán csoportérdekeik védelme érdekében vegyenek részt a politikai életben, hanem aktívan járuljanak is hozzá, elsősorban a közintézményeken, mindenekelőtt az iskolákon keresztül, a közös amerikai nemzeti, és ezen belül a politikai kultúra megteremtéséhez. Az előző két elv érvényesülésének korlátozását szolgálja a „kármegelőzés elve”. Ezen, John Stuart Mill gondolatait tükröző elv értelmében nyilvánvalóan elfogadhatatlan minden olyan, esetleg korábbi kulturális tradícióknak megfelelő magatartás (pl. a női genitáliák megcsonkítása, gyermekházasság kikényszerítése, stb.), amely káros vagy veszélyt jelent más emberekre és csoportokra nézve. Nyilvánvaló tehát, hogy multikulturális elméletében Dewey alkalmazza Mill egyszerű, de talán minden demokrácia végső alapelvét, miszerint „mindent szabad, ami másnak nem árt”. Egy demokráciában minden megengedett, ami nem jelent sem közvetlen, sem közvetett veszélyt a társadalom más tagjaira és csoportjaira nézve, és nem vonja el tőlük anyagi forrásait.

Dewey azonban az állam szerepét sem korlátozná pusztán az egyes kulturális csoport közötti békés versengés politikai kereteinek megteremtésére a béke, a biztonság és a diszkrimináció elkerülésének biztosításával. Dewey, a deliberatív és részvételi demokrácia híveként a demokráciát sokkal mélyebben, egyfajta életformaként fogta fel („democracy is a way of life”), aminek elsősorban alulról, az emberek hétköznapi közösségei felől kell megszerveződnie. Ezért az államnak aktívan segítenie kell az egyes kulturális csoportokat, gazdaságilag (azaz pénzügyileg) és politikailag is támogatva ezeket

tradícióik védelmében, művelésében és fejlesztésében mindaddig, amíg ez az individuumok és a különböző társadalmi csoportok méltóságát, szabadságát és kibontakozását, vagyis a társadalmi igazságosságot szolgálja.⁴

RICHARD RORTY

A neopragmatizmus alapítója, Richard Rorty viszont nem hisz a részvételi demokrácia realizálhatóságában. Az analitikus filozófiának „hivatalosan” 1979-ben, a *Philosophy and the Mirror of Nature* című könyvével búcsút intő Rorty (1931-2007), a *Contingency, Irony and Solidarity* című 1989-es művében fogalmazta meg saját neopragmatizmusának alapgondolatait.⁵ Az esetlegességen, mint a történesek véletlenszerűségének hangsúlyozásán, az irónián, mint ezen hozzáállást elfogadó attitűdön, valamint a private-public kettősségen, illetve az általa megteremtett liberális ironikus embertípuson és a liberális demokrácia utópiáján túl, a szolidaritás újfajta felfogását is itt találjuk. Rorty, Deweyvel ellentétben, a kompetitív demokráciát pártfogolta, mivel úgy látta, hogy a modern, nagyméretű társadalmakban sokkal könnyebb az intézményrendszer demokratikusságát biztosítani.

Rorty nem írt ugyan külön könyvet a bevándorlókról vagy a multikulturális társadalomról, de az erkölcsi haladásra és a szolidaritásra vonatkozó nézetei egyértelműen érintik az idegenség kérdését. Az erkölcsi haladás lényege ugyanis nála abban áll, hogy fokozzuk érzékenységünket mások szenvedései iránt, és ily módon az idegenekre egyre inkább úgy tekintünk, mint a mi közösségünk tagjaira.

E belátás alapjaként, Rortynál a szolidaritás hagyományos fogalmának elutasítását találjuk, mivel szerinte az alapját képező közös emberi lényeg nem létezik. A történelem feletti, örök belső lényegek, illetve természet tagadásából következik tehát, hogy Rorty nem fogadhatja el a szolidaritás tradicionális formáját. De a „szolidaritás bizonyos történetileg adott és talán

⁴ Ebben az értelemben Dewey messze túlmegy a procedurális liberalizmus Locke és Hobbes által elindított tradícióján (vö. Orosco 37). De „Dewey kulturális pluralizmusa azon „alkotmányos” („constitutionalist”) liberalizmuson is túlmegy, amelyben az állampolgárok mindaddig szabadon törekedhetnek saját jólétük előmozdítására, amíg osztoznak azon nyilvános politikai kultúrában, melynek lényege, hogy az államhatalom alkalmazásáról közösen hoznak döntéseket. Dewey úgy gondolja, hogy az állampolgároknak osztozniuk kell a nyilvános politikai kultúrában, de egyúttal jelentősegteljes párbeszédet is kell folytatniuk arról, hogy saját kulturális csoportjuk hogyan járulhat hozzá a közös nemzeti kultúra további fejlesztéséhez.” (Orosco 37.)

⁵ Magyarul, R. Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Fordította: Boros János és Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor, 1994.

átmeneti formája iránti ellenségeség nem jelent ellenségeséget általában a szolidaritással szemben” (EISZ 14.). Rorty nem a korábban rejtett mélységekben, nem valami örök, változatlan, lényegi emberség felfedezésében látja a szolidaritás, az emberi együttérzés alapját, hanem inkább elérendő célnak tekinti a szolidaritást:

Utópiám szerint az emberi szolidaritást nem olyan ténynek kellene tekinteni, amelyet az „előítélet” eltüntetésével, vagy korábban rejtett mélységekbe való leásással lehetne elismerni, hanem inkább elérendő célként jelenne meg. Vizsgálódás helyett képzelettel lehet megvalósítani, azzal a képzelőerővel, amellyel az idegenekben szenvedő társainkat látjuk. A szolidaritást nem reflexióval fedezzük föl, hanem megalkotjuk. Azáltal jön létre, hogy növeljük más, tőlünk különböző emberek szenvedésének és megaláztatásának egyéni részletei iránti érzékenységenket. Ez a megnövekedett érzékenység megnehezíti, hogy tőlünk különböző embereket marginalizáljunk, azt gondolván, hogy „Ők nem úgy éreznek, ahogy mi érzünk”, vagy „Mindig kell szenvedésnek lennie, miért ne hagyjuk őket szenvedni?” (EISZ 14.)

Rorty tehát értelmezési horizontunkon található, végső célként fogalmazza meg, hogy „morális kötelességünk szolidaritást érezni minden emberi lény iránt” (EISZ 210.), de egyúttal tudja, hogy az emberiséggel, minden racionális lénnel (Kant!) történő ilyen azonosulás a gyakorlatban lehetetlen. Csúpan arra vagyunk képesek, hogy sürgessük „mi”-tudatunk kiterjesztését, illetve „próbáljuk meg kiterjeszteni »mi«-tudatunkat olyan emberekre, akikről korábban, mint »ők«-ról gondolkodtunk” (vö. EISZ 212.).

A liberális ironikusok inkluzív etnocentrizmusa olyan, amely „arra szánta el magát, hogy bővídjön, hogy egyre szélesebb és változatosabb ethoszt hozzon létre”, mivel ezt a „mi”-t olyan emberek alkotják, akiket az etnocentrizmus iránti kételyre neveltek (vö. EISZ 219.).

Rorty tehát szándékosan megkülönbözteti az „emberiséggel, mint olyanul” való azonosulásként felfogott szolidaritást, és a szolidaritást, mint önmagunkban való kételkedést (vö. EISZ 219.). Kételkedést abban, hogy mi, a demokratikus országok lakói „elég érzékenyek vagyunk mások megaláztatására és szenvedésére”; kételkedést abban, hogy „intézményeink alkalmasak e megaláztatás és szenvedés elhárítására” (EISZ 219.). A szolidaritás, mint azonosulás lehetetlen – a filozófusok találmánya, esetlen kísérlet az Istennel való eggyé válás eszméjének szekularizálására. Szolidaritásunknak, „mi”-érzésünknek a kételkedésből kiinduló bővítése viszont lehetséges, csak tennünk kell. Rorty szerint ebben az értelemben létezik morális fejlődés, és „a fejlődés

valóban a nagyobb emberi szolidaritás felé halad” (Rorty 1994. 212.). A modern értelmiségiek legfőbb hozzájárulása pedig e morális fejlődéshez sokkal inkább a szenvedés és a megalázás konkrét változatainak részletes leírása (pl. regényekben és etnográfákban), mint a filozófiai vagy vallási fejtegetések (vö. EISZ 212.).⁶

Filozófiájával Rorty támogatni igyekszik ezen új szolidaritás, és ezzel együtt liberális utópiájának realizálását. Nyilvánvalóan nem lehet azonban bizonyos annak jövőbeli létezésében,⁷ hiszen a történelmet is esetlegesnek tekinti. Szerinte nincs semmiféle végső Igazság vagy Cél, ami felé a történelem fejlődne. A történelmet Rorty nem-teleologikus folyamatnak tartja. Ebből következik, hogy sohasem lesz pontos tudásunk az emberi történelemnek se a kiindulópontjáról, se a végpontjáról, csupán folyamatának általunk ismerhető részéről.⁸ *Ebben az értelemben történelmi jövőnk is esetleges. Mind-ezen esetlegességekből azonban nem következik a teljes relativizmus nihilje!* Rorty ugyanis kihangsúlyozza, hogy „egy meggyőződés, még olyan emberek esetében is képes szabályozni a cselekvést, és tekinthető olyasminnek, amiért érdemes meghalni, akik tudatában vannak annak, hogy ezt a meggyőződést nem az esetleges történeti körülményeknél mélyebb dolgok okozták”. (EISZ 209.) Vagyis e helyzet *esetlegessége* nem okoz semmilyen problémát se Rorty politikai és történelmi céljai, se azon morális álláspontja tekintetében, hogy hajlandó volna akár meg is halni aktuális elveiért és értékeiért. Történelmi jövőnk esetlegességét illetően azt kell mondanunk, hogy ez nem teszi lehetővé akár a legvalószínűtlenebb társadalmi célok jelenbeli támogatását sem. Mint tudjuk, a legkülönbözőbb országokban, a legkülönbözőbb politikai pártok teszik éppen ezt. Velük ellentétben Rorty történelmi reményei egy valóban liberális demokrácia megszületésére nézve ráadásul sokkal realisab-
bak, mivel működő történelmi tendenciákon alapulnak.⁹

Amíg tehát a régi szolidaritás valamilyen metafizikai alapú, többnyire szelleminek tartott, közös emberi lényegre épült, addig Rorty szerint ez

⁶ A moralitás terén nem fogalmi tanulást hirdet tehát Rorty sem! *Az Esetlegességben* írja, hogy szépen lassan fogadjuk el az újraleírásokat. (Vö. EISZ 20.) Ez a helyzet az új szolidaritásfogalom elsajátításánál is.

⁷ Egy történelmi kísérletként azonban érdemes megpróbálni! (Vö. Rorty 1991. 196.)

⁸ Rortynak igaza van, amikor visszautasítja konzervatív ellenfeleinek vádjait. Szerintük hinnünk kell, hogy a demokratikus társadalmak Objektíve Jók, és az ilyen társadalmak intézményei Racionális Első Elveken nyugszanak. Rorty elutasítja, hogy ilyen dolgokat állítson, mivel szerinte az objektivitás csupán interszubjektív megegyezés, és a metafizikai értelemben vett Igazság és Ész nem bizonyítható. (Vö. FTR 35., 46.)

⁹ Rorty morális álláspontjának bővebb elemzését lásd könyvemben: Krémer Sándor: *A késői Richard Rorty filozófiája*. Szeged, JatePress Kiadó, 2016. 101-106.

elfogadhatatlan, hiszen semmiféle örök, változatlan lényeg létezése nem bizonyítható, és ezért új értelemben vett szolidaritásra van szükség. Ez az új szolidaritás még nem létezik, ezt a jövőben kell majd gyakorlatilag megteremteni, ami saját liberális demokráciájának egyik alapvető célja. Ily módon exkluzív, azaz kizáró társadalomból egyre inkább inkluzív, befogadó társadalommá kell válnunk, hiszen a globalizáció megállíthatatlan történelmi tendenciája mindenképpen az emberi együttélés új formáit és szintjeit, valamilyen multikulturális társadalmat eredményez majd.

ÖSSZEGZÉS

Ha nem is vállaltam itt és most az egész kérdéskör bemutatását és elemzését, annyi mindenképpen evidenciának tűnik, hogy az idegenség mindig is létező kérdése (kultúrák találkozása, kisebbségi és diaszpóra lét, antiszemitizmus, modernkori rabszolgaság, stb.) a globalizáció erősödésével vált igazán égető kulcskérdéssé. Az egyes népek, és kultúrkörök egyre fokozódó egymásrautaltságát hozta magával a globalizáció megállíthatatlannak tűnő történelmi tendenciája, ami viszont a békés, harmonikus együttélés, vagy legalább a békés egymás mellett élés új lehetőségeinek felkutatását és kimunkálását teszi szükségessé. (Az ázsiai és afrikai migránsok áradatára nyilvánvalóan több tényező, komplex megoldást kell találni: a probléma gyökerének kezelése, a háborúk lezárása, a helyi gazdaságok erősítése, az életkörülmények javítása; fenntartható bevándorlási politika kvótákkal és emberséges körülményekkel; a már ideérkezettek szelektálása: a tartózkodási és munkavállalási engedélyt kapottak fokozott integrálása, a bűnözők és terroristák minél gyorsabb kiszűrése, kitoloncolása, stb.)

Nyilvánvaló, hogy a globalizáció és hatásai még nem jelentkeztek számottevően az Amerikai Egyesült Államok létrejöttékor, de a bevándorlók országaként már nyilvánvalóan szembe kellett nézniük az idegenség kérdésével. Ha tehát a bevándorlás és a globalizáció viszonyát akarjuk összegezni, akkor azt mondhatjuk, hogy előbbi korábban is létezett, de a globalizáció felerősítette az idegenség problémáját a 20. században. Az új kihívásokra pedig új válaszokat kell találni, ahol felhasználhatjuk ugyan a régi példák tapasztalatait, de önmagukban ezek nem lesznek elégségesek.

IRODALOM:

- Dewey, John: „Nationalizing Education”, In. *John Dewey: Middle Works*, vol. 10. 204.
- Krémer Sándor: *A késői Richard Rorty filozófiája*. Szeged, JatePress Kiadó, 2016.
- Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. (Szerk. Biczó Gábor) Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004.
- Orosco, José-Antonio, *Toppling the Melting Pot (Immigration and Multiculturalism in American Pragmatism)*. Bloomington, Indiana University Press, 2016.
- Rorty, Richard: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Fordította: Boros János és Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor, 1994. (EISZ)
- Rorty, Richard: *Filozófia és társadalmi remény*. (Fordította: Krémer Sándor és Nyíró Miklós) Budapest, L'Harmattan, 2007. (FTR)
- Rorty, Richard: *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

SZELLEMI ROKONSÁG ÉS IDEGENSÉG A KÍSÉRTETIES ELEM SZEREPE NIETZSCHE MANFRED-ÉLMÉNYÉBEN

TÁNCZOS PÉTER

I. NIETZSCHE TALÁLKOZÁSA BYRON MŰVEIVEL

Byron költeményeinek legfőbb varázsa annak tudásában rejlik, hogy bennük a Lord saját érzelmeivel és gondolataival szembesülünk, nem a goethei költészetre jellemző nyugodt és aranyfényű önuralomban, hanem egy tűzszellem, egy vulkán viharos feszültségében, amelyből hamarosan pusztítva hömpölyög ki a lángoló láva, s a füstgomolyagtól homályba boruló csúcs most nyomasztó, kísérteties csendben néz le a lábánál elterülő virágzó mezőkre.¹

A 17 éves Friedrich Nietzsche a feszült, kísérteties nyugalom fenti képével írja le Byron költői nagyságát egyik, az angol szerző drámai munkásságáról szóló iskolai dolgozatában. Bár joggal gyanakodhatnánk rá, hogy ez a nagyszabású alakzat csak az ifjúkori elragadtatottság korai és múlandó megnyilvánulása, valójában a rajongó hangnem vagy a leírás impulzív és homályos jellege nem idegen a kései Nietzsche-től sem. Lord Byron azon ritka szerzők közé tartozott, akikről Nietzsche egész életében a fokozott tisztelet és csodálat hangján szólt, sőt apróbb hangsúlyeltolódásokat nem számítva a Byronról kialakított véleményében a konkrét állítások szintjén is végig következetes maradt. Bár az angol költőt közel sem említi meg annyiszor publikált vagy hátrahagyott munkáiban, feljegyzéseiben, mint például Goethét vagy Shakespeare-t, Byron nevének felvetése, írásainak felidézése sokszor jelentős, de mégis enigmatikus hangsúlyt kap Nietzsche-nél.

Feltehetően először 1861-ban, még a schulpfortai évek alatt kezdett el érdeklődni Byron személye és munkái iránt. Nehezen rekonstruálható, hogy pontosan mi váltotta ki belőle a fokozott figyelmet a költő iránt, de hamarosan az egyik kedvencévé vált. Annyi bizonyos, hogy az iskola egyik fiatal tanára éppen akkortájt tartott órákat olyan Nietzsche számára a későbbiekben még

¹ Friedrich Nietzsche: Ueber die dramatischen Dichtungen Byrons. In. Friedrich Nietzsche: *Frühe Schriften* (BAW) II. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994. 9. (Saját fordítás – T.P.)

fontossá váló angol nyelvű szerzőkről, mint Shakespeare, Byron vagy Emerson.² A probléma ezzel azonban az, hogy Nietzsche maga nem, csak néhány barátja járt erre a kurzusra; persze nem kizárt, hogy éppen az érintett, frissen informált iskolatársai hívták fel a figyelmét az angolszász szerzőkre. A Byron-élmény másik lehetséges forrása a város jellegzetes és kéteshírű alakja, a csavargó költő, Ernst Ortlepp, aki egykor szintén az iskola diákja volt, azonban botrányos viselkedése miatt kicsapták. A diákok nagyra tartották, különösen blaszfémikus és erotikus versei miatt – végül, amikor holtan találták rá, Nietzsche társaival együtt pénz gyűjtött a sírkövére.³ Az Ortleppel való találkozás meghatározó élmény volt Nietzsche számára, amit az is jelezhet, hogy a költő kedvenc szerzői, Shakespeare, Sterne, Hölderlin, Byron nagyon rövid időn belül Nietzsche fontos olvasmányává váltak.⁴ Ha a Byronnal való találkozás a sok találgatásra okot adó Ortlepp-élményre vezethető vissza,⁵ akkor az annyiban szimbolikusan tekinthető, hogy mindkét alakhoz fűződő viszonyát némi titokzatosság lengte körül.

Nietzsche feltehetően a Byronnal való szellemi találkozás után rögtön beszerezte Ortlepp háromkötetes Byron-fordítását,⁶ azonban 1861 novemberében már ír is a húgának, hogy a továbbiakban angolul szeretné Byront olvasni,⁷ ezt követően 1862-ben a karácsonyi kívánságlistájára is felkerül egy angol nyelvű, ötkötetes kiadás,⁸ melyet aztán feltehetően végül meg is kap.⁹ Még 1861 decemberében Nietzsche készít egy rövid előadást a Germania nevű önképzőköriük számára, amelyben Byron drámai költeményeit elemzi: ez az a korai írása Nietzschének, amelyet a fentiekben idéztem is, s amelynek nyitányában az angol költő stílusát a kitörni készülő vulkán baljóslatú nyugalamához hasonlítja. A szövegben a *Manfred* mellett főleg a *Don Juan*ról, a két *Foscariról* és a *Childe Harold zarándokútjáról* ír, és a karakterek roman-

² Daniel Blue: *The Making of Friedrich Nietzsche: The Quest for Identity, 1844-1869*. Cambridge, Cambridge University Press, 2016. 152-153.

³ Daniel Blue: *The Making of Friedrich Nietzsche*. id. kiad. 144.; Rüdiger Safranski: *Nietzsche: Szellemi életrajz*. Fordította: Györffy Miklós. Budapest, Európa, 2002. 228.

⁴ Daniel Blue: *The Making of Friedrich Nietzsche*. id. kiad. 144.

⁵ Rüdiger Safranski: *Nietzsche*. id. kiad. 228-229.

⁶ Daniel Blue: *The Making of Friedrich Nietzsche*. id. kiad. 145.

⁷ Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe* (KSB). I. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2003. 188.

⁸ KSB I: 228.

⁹ Csak annyi bizonyos, hogy Nietzsche már schulpfortai évei alatt rendelkezett egy ötkötetes angol nyelvű Byron-kiadással, mivel egyik korai könyvlistájában szerepeltet egy ilyet a saját könyvei között (BAW II: 67.). A lista keletkezését azonban 1862 áprilisára datálják, ami indokolatlanul és érthetetlenül tenné az 1862-es decemberi kívánságlistáját (KSB I: 228.).

tikus stílusú bemutatása mellett a byroni művek világfájdalmára koncentrál.¹⁰ Ugyanakkor már itt jelentőségét érzi, hogy hangsúlyozza a Byron-szereplők vallástalanságát.¹¹ Más okból is fontos lesz azonban ez az iskolai dolgozat. Nietzsche először itt használja az Übermensch kifejezést, méghozzá Manfredra értve:¹² „borzalmasan fenséges ez a szellemeknek parancsoló emberfeletti ember”.¹³ Nietzsche itt nyilván arra utal, hogy a darab címszereplője, aki ember mivoltában közönséges „sárlény”, tudása révén képes megidézni és utasítani magukat a testetlen és nagyhatalmú szellemeket is.¹⁴ Ahogyan hamarosan látni fogjuk, a szellemek és a kísértetek rendre elő fognak kerülni Nietzschénél Byron kapcsán, de Manfred karaktere már nyilvánvalóan itt is rendelkezik valamiféle kísérteties és idegen jelleggel. Érdeemes megjegyezni, hogy az Übermensch lukianoszi mintára visszavezethető, de feltehetően közvetlenül Goethétől kölcsönzött kifejezését¹⁵ ezt követően két évtizeden keresztül nem is írja le, majd csak 1882-től használja újra.¹⁶ Talán nem véletlen, hogy Nietzsche az emberfeletti ember elképzelését éppen a svájci hegyekben dolgozza ki végül, ahol egyébként Byron *Manfred*-ja is játszódik.¹⁷

A korai évekből ezen kívül túl sok, a Byron-élményt tematizáló feljegyzés nem áll rendelkezésünkre. Azt tudni lehet, hogy ekkoriban fedezi fel Schumann zenéjét is, amely lenyűgözi őt, és Schumann *Manfred*-nyitányának mintájára ő is komponál egy *Manfred* ihlette zenei művet.¹⁸ Az ekkor szerzett zenei darabok mindegyike romantikus hatást tükröz (ebben az időszakban komponálja Petőfi-feldolgozásait is),¹⁹ de ezt az inspirációt Nietzsche a későbbiekben, mint látni fogjuk, vehemensen tagadja majd. Byron kötetait még a katonáskodása alatt is magánál tartja: egyik Erwin Rohdénak írott levelében beszámol arról, hogy lovas szolgálata közben nyugtatóan hat rá a gondo-

¹⁰ Daniel Blue: *The Making of Friedrich Nietzsche*. id. kiad. 153.

¹¹ BAW II: 13.

¹² Rüdiger Safranski: *Nietzsche*. id. kiad. 22.

¹³ BAW II: 10. (Saját fordítás – T. P.)

¹⁴ George Gordon Byron: *Manfred*. Fordította: Orbán Ottó. In. George Gordon Byron: *Byron válogatott művei*. I. Budapest, Európa, 1975. 369–370.

¹⁵ Walter Kaufmann: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, Princeton University Press, 1974. 307–308.

¹⁶ Thomas H. Brobjer: *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2008. 87.

¹⁷ Frank Erik Pointner – Achim Geisenhauslke: The Reception of Byron in the German-Speaking Lands. In. Richard A. Cardwell: *The Reception of Byron in Europe*. I. London – New York, Thoemmes Continuum, 2004. 267.

¹⁸ Daniel Blue: *The Making of Friedrich Nietzsche*. id. kiad. 145.; Korniss Gyula: *Nietzsche és Petőfi*, Budapest, Franklin-Társulat, 1942. 19.

¹⁹ Korniss Gyula: *Nietzsche és Petőfi*. id. kiad. 19.

lat, hogy este majd olvashatja Schopenhauer *Parergáját* vagy éppen Byron valamely művét.²⁰

Nietzsche azután sem törli Byront a maga kánonjából, hogy művészeti-költészeti gondolkodása antiromantikus fordulatot vett: legfeljebb annyi különbséget lehet észrevenni, hogy míg a korai években Byron inkább egy alapvetően romantikus példakép, utána már ettől a vonatkozástól eloldott, magányos és nagyszerű szellem, aki példátlan őszinteséggel járt el minden dolgában. Ezeket az *Emberi, nagyon is emberi* első kötetétől egészen az utolsó feljegyzésekig előbukkanó utalásokat nem annyira időrendben, mint inkább tematikus blokkokba rendezve érdemes tárgyalni, mivel a kronológiának innentől kezdve nincs nagy jelentősége.

II. BYRON, AZ IDEÁLIS ÉS ŐSZINTE KÖLTŐ

Az első ilyen nagyobb említés-csoportban Byron, mint a nagy költők ideális típusa jelenik meg: ő az egyik eklatáns példája annak a személyiségnek, amely magában foglalja mindazon vonásokat, amelyek a nagy művészeket szülik. Az ilyen emberek érzékiek, abszurdak, a pillanat emberei, könnyelműek és kiszámíthatatlanok, művükkel gyakran valamiféle régi sérelemért kívánnak bosszút állni, és leginkább a nők figyelnek fel rájuk, mivel ők képesek csak ezeket a nagyszerű alkotókat megérteni.²¹ Emellett gyermekien csacsák, lelkesültek és költői szárnyalásukkal valamilyen nyomasztó és makacs emlék elől menekülnek.²² Nietzsche egyenesen mocsár körül lebegő lidércfényként, az idealizmus álcáját magára öltő kísértetként írja le a Byron-féle művészeket.²³

Van egy olyan említés-típus, amely elsősorban Byron személyiségével és nézeteivel foglalkozik. Itt Byron a becsületes ember megtestesítője lesz, az önmagával szemben őszinte személy prototípusa. Nietzsche *A morál genealógiájában* kitér arra, hogy az igazi, teljesen egyenes és őszinte önéletrajzot nem bírónánk elviselni, és erre éppen Byront hozza fel példaként. Egy-két igazán személyes feljegyzését Thomas Moore merő jóindulatból elégette a költő halála után.²⁴

²⁰ Friedrich Nietzsche: *Válogatott levelei*. Fordította: Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 2008. 22.

²¹ Friedrich Nietzsche: Nietzsche kontra Wagner. Fordította: Romhányi Török Gábor. In. Friedrich Nietzsche: *Bákványok alkonya – Nietzsche kontra Wagner*. Budapest, Holnap, 2004. 133.

²² Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Fordította: Tatár György. Budapest, Műszaki, 2000. 135.

²³ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. id kiad. 135.

²⁴ Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Fordította: Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 1996. 167.

Ezzel a gesztussal szándéka lényegét törölte el: a közvélekedéssel nem törődő, végtelen őszinteséget éppen a jó hír megvédése céljából negligálta. Byront máshol gyermekkori elnyomatása révén mutatja be Nietzsche: az állandóan dühöngő anyával vívott harc volt Byron életének legfontosabb küzdelme.²⁵

A téma szempontjából igen jelentősnek tűnik az *Emberi, nagyon is emberi*-nek az a szöveghelye, ahol Nietzsche a megismerés, belátás életre gyakorolt hatása és az élet igenlése, akarása közötti szükségszerű diszkrepanciát tárgyalja. Az igazság elviselhetetlen mélabújának túléléséhez nyugtató- és izgatószerekre szorulunk, ezek viszont tönkretesznek minket. Itt idézi egyetértőleg Byron *Manfred*-jét: „a gyász tudás: a legnagyobb tudósok / szenvednek meg leginkább, sors-igazság, / a Tudás Fája nem az Életé”.²⁶ Byron tehát Nietzsche szerint megértette és munkáiban kifejezte a tragikus belátás és az élet igenelhetősége között feszülő ellentmondást. Ugyanebben a könyvében a művészet fejlődése kapcsán is citálja Byront: ahogyan Nietzsche maga, úgy Byron is a kor művészi felbomlásában egy rossz irányba haladó, belsőleg téves forradalmat látott.²⁷ Ennek előképe Shakespeare, ám ő olyan kivételes zseni volt, aki sosem lehetett volna példa, mindig kivételnek kellett volna maradnia – az volt a probléma, hogy az utókor mintaként alkalmazta kivételesen érvényes megoldásait.

Byron gyakran olyan szerzőként tűnik fel Nietzschénél, aki rávilágít az alkotói létmód korlátaira, a művészi tevékenység terhes, ám nem feltétlenül nemes voltára. Bár író, alkotó emberről van szó, az angol költő mintha mégis a tettek elsőbbségét hirdetné. Nietzsche Byront a *Virradat*-ban intellektuális görcsöktől szétfeszített emberként írja le, aki nem Istenben vagy szenvedélyes műveiben, hanem tettekben akar feloldódni – így akar önmaga elől elmenekülni. Maga az alkotói tevékenysége is rövid, érszaggató izzás volt.²⁸ Nietzsche Napóleonhoz hasonlítja őt: olyan ember volt ő is, aki nem akart egyetlen vágy túlsúlyának a rabszolgája lenni, hanem az ösztön felmorzsolásában, eltékozlásában lelte örömét.²⁹ Ennek a szellemi rokonságnak megvannak azonban a határai: Byron becsületessége éppen abban nyilvánul meg, hogy Napóleon érdemeit elismerve, bevallotta: ő csak féreg a császárhoz hasonló lényekhez képest.³⁰ Nem meglepő, hogy az intellektuális kalandor vonzódása a tettek hódító emberéhez, nagyon is ismerős és szimpatikus érzés volt Nietzschének.

²⁵ Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi. I.* Fordította: Horváth Géza. Budapest, Osiris, 2008. 170.

²⁶ Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi. I.* id. kiad. 70.

²⁷ Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi. I.* id. kiad. 113.

²⁸ Friedrich Nietzsche: *Virradat.* Fordította: Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap, 2009. 328.

²⁹ Friedrich Nietzsche: *Virradat.* id. kiad. 94.

³⁰ Friedrich Nietzsche: *Virradat.* id. kiad. 226.

Nietzsche azonban nemcsak pszichológiai elemzés tárgyaként, hanem pszichológusként is méltatta elődjét. A *Virradat*ban arról ír, hogy a korukat megelőző emberek kimagasló fantáziájukkal előre látják a rájuk leselkedő akadályokat, és ettől máris fáradtságot éreznek. Nietzsche az alábbi ironikus Byron-idézetben fedezi fel ezt a felismerést: „Ha fiam lesz, valami egészen prózai foglalkozása legyen – jogász vagy tengeri rabló.”³¹

III. A MANFRED-ÉLMÉNY: ROKONSZENVES IDEGENSÉG

Nietzsche bizonyosan jól ismerte Byron munkásságát, s ha olvasási hajlandósága a későbbiekben csökkent is, az angol költő személye iránti érdeklődése végig megmaradt. A már említett műveken kívül (*Childe Harold zarándokútja*, *Don Juan*, *A két Foscari* stb.) jelentős hatást gyakorolhatott rá Byron *Káin* című drámája is,³² mégha a szövegre egyébként alig utal.³³ Nietzsche számára azonban a legfontosabb Byron-mű egyértelműen a *Manfred* című drámai költemény: egyrészt erre a szövegre utal a legtöbbször, másrészt minden esetben különösen nagy tisztelettel emlegeti. Már az eddigiek alapján is körvonalazható, hogy Byron munkáiban elsősorban a Manfred-hoz hasonló magányos, fennkölt, lényeglátó és kíméletlenül őszinte alakok vonzották. Az a „borzasztóan fenséges, szellemeknek parancsoló emberfeletti ember”,³⁴ akit már az iskolás éveiben írott dolgozatában is tematizált. Ezt a karaktert mindig valami titokzatosság, idegenség, kísértetiesség lengi körül.

A darabra történő utalások egy része az életműben szó szerinti citátum. Nietzsche szokásához híven több neki tetsző idézetet is kiír a *Manfred*ből különösebb magyarázat nélkül, például ezt: „Öreg! meghalni nem olyan nehéz”.³⁵ A dráma ugyanakkor igen sokszor az azonos című Nietzsche- és Schumann-kompozíció kapcsán kerül elő. Egy 1882-es, Lou von Salomének írt levelében például felidézi Riedel professzor, majd barátja, Heinrich Köselitz véleményét a saját zenei teljesítményével kapcsolatban. Utóbbi érté-

³¹ Friedrich Nietzsche: *Virradat*. id. kiad. 209.

³² Nic Panagopoulos: The Byronic Hero and Nietzsche's Übermensch: Conflicted Responses to Modernity. In: Nic Panagopoulos – Maria Schoina: *The Place of Lord Byron in World History: Studies in His Life, Writings, and Influence*. New York, The Edwin Mellen Press, 2012. 216-217.

³³ Például KSB VIII: 316.

³⁴ BAW II: 10.

³⁵ Egy helyen annak kontextusában értelmezi az általa németül idézett szöveghelyet, hogy Manfred senkinek sem adja meg a jogot, hogy felette ítélkezzen, vagy megbocsásson neki. Vö. Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe* (KSA). IX. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1999. 388. A mondatot Orbán Ottó fordításában idézem: George Gordon Byron: *Manfred*. id. kiad. 422.

kelését szó szerint citálja: „egészen Manfred, nagyszerű, erőteljes, ám kísérteties”.³⁶ Bár Nietzsche hozzáteszi, hogy ez azt jelenti, Köselitznek nem tetszett a zenemű; az általa adott jellemzéssel Nietzsche mégis elégedett. A burkolt kritikát ő bóknak veszi.

Érdekes megfigyelni, hogy a *Manfred* említésekor szinte mindig előkerül a kísértetieség, lidércesség vagy az idegenség alakzata, ahogyan az egyébként az előbbi idézetben is történt. Bár Nietzschénél nyilvánvalóan sem a kísérteties, sem az idegen nem számít különösebben tipikus kifejezésnek (a kísértetiest kifejezetten ritkán használja), főleg nem jelenik meg egyik sem direkt fogalmi szerepben; mégis, amikor a viszonylag csekély számú alkalommal előforduló „unheimlich” vagy a „fremden” kifejezés feltűnik valamilyen, a hétköznapi jelentésen túli értelemben, akkor többnyire hamarosan a „Byron” vagy a „Manfred” név is megjelenik a szövegben. Bár nem érdemes ennek túlzott jelentőséget tulajdonítani, a „kísérteties” és a „Manfred” esetében még egy gyenge korrelációt is megfigyelhetünk: Nietzsche szinte csak akkor beszél affirmálható értelemben otthontalanságról, kísértetiesegről, ha az valamilyen módon vonatkozik a *Manfredra*, és ez fordítva is igaz, a *Manfred* kapcsán is rendre feltűnik a kísérteties jelző.³⁷ Mindez persze inkább tűnik véletlen egybeesésnek, mint komolyan vehető összefüggésnek.

Ha nem ragaszkodunk szigorúan csak egyetlen kifejezésparhoz, hanem a Byronra és a *Manfredra* vonatkozó utalások közelében az idegenség mozzanatát általában megjelenítő alakzatokat keresünk, akkor határozottan reprezentatívabb lesz ez az összefüggés. A már említett, lidérces, kísérteties példák mellett Nietzsche többször kifejezetten Byron alakjának és költészetének idegenségéről ír. A *Túl jön és rosszon* egyik passzusában többek között Byron idegenül ható nyelvéről beszél, amelyet ilyen módon is elkülönít a romantikus nyelvhasználattól. A romantika tipikus példája itt Schumann lesz, a korábban csodált zeneszerző, aki egyben Byron antagonistája is – ő az, aki sehogy sem ér fel az angol költőhöz.³⁸ Schumann az a nagyon is ismerős formavilágú alkotó, akivel szemben ott áll az idegenül ható Byron. Miközben Nietzsche bemutatja a szerzőket, az ismerős Schumannt egyre inkább idegenné teszi, hogy lehetővé váljon annak kritikus megismerése, addig érdekes módon ellenirányú mozgást Byron jellemzésében már nem találunk: ő továbbra is rejtélyes idegenként áll előttünk.

³⁶ KSB VI: 266. (Saját fordítás – T. P.)

³⁷ BAW II: 9., KSB II: 32., KSB VI: 266. stb. Ezt azonban már csak azért is érdemes fenntartásokkal kezelni, mivel így háttérbe szorulnak az olyan ritka, de fontos kijelentések, mint például amelyekben Nietzsche az emberi létezést (dasein) magát is „unheimlich”-ként írja le. Vö. Friedrich Nietzsche: *Így szólt Zarathustra*. Fordította: Kurdi Imre. Budapest, Osiris, 2003. 26.

³⁸ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. id. kiad. 114.

Az előbb már szó esett róla, hogy Nietzsche Byronra támaszkodva állítja, hogy Shakespeare kivételes zsenije ellenére sosem lehet követendő példa, hanem mindig kivételnek kell maradnia. Ebben az esetben is jelentősége van az idegenség mozzanatának: Shakespeare volt az, aki a költészettől korábban teljesen idegen megoldásokat először alkalmazni kezdte, amelyet aztán mint a művészi repertoár kellékeit a romantika képviselői rendszeresen használtak. Ebben a kontextusban Byron kijelentése arra vonatkozik, hogy ezeket a klasszikus ízléstől idegen megoldásokat nem lehet könnyítés céljából alkalmazni: Shakespeare „nagy barbárként” nem legitimál egy új, barbár kort.³⁹ Az ő idegenségét idegenségként kell meghagyni, az nem válhat túlon túl ismerré. Nietzsche itt Goethe szemére veti, hogy saját kora „barbár előnyeire” hivatkozva próbálta elfogadhatóbbá tenni a *Faustot*.

Szintén az idegenség horizontján helyezi el Nietzsche a *Manfredot* akkor, amikor két másik, számára szintén paradigmaticus dráma, a *Hamlet* és a *Faust* társaságában említi meg. Egy ideig Nietzsche számára a három címszereplő mindegyike affirmálható embertípust reprezentált, akik lényegi rokonságban álltak egymással – később azonban a *Faust* ebből a körből kihullik: sőt a goethei műről már egyenesen lesújtó véleménye lesz. A *vidám tudomány* 86. aforizmájában például még Faust és Manfred karakterét egyaránt olyan alakként festi le, akiket a színházlátogató közönség nem képes megérteni, mivel gondolatok és szenvedélyek helyett csak a mámorra vágnak.⁴⁰ A valódi Faustok és Manfredok, a hozzájuk mérhető karakterek pedig nyilván nem színházba járnak színházi Faustokat és Manfredokat nézni. A *Manfredot* mint drámát tehát valamiféle elemi idegenség különíti el, rakja zárványba: a közönség nem, hanem csak egy válogatott, nagyon szűk társaság képes felogni és értékelni azt.

Nietzsche nemcsak a *Manfred* kísérteties jellegét állítja, hanem a darab szellemidéző jelenetére is több helyen utal. A *Virradat* egy pontján a német kultúra feledni nem tudásáról ír, és a helyzet diagnosztizálásához a Byron-művet idézi. Ha Manfred képes volt háromszor is megidézni a szellemeket, és azoknak mégsem állt hatalmukban megadni, amit kért, akkor talán a németeknek is célszerű lenne letenni a szellemidézésről, hiszen ha felejteni akarunk, nem tudunk felejteni.⁴¹ Nietzsche megoldási javaslata az önmagunkkal szembeni becsületesség fokozása – éppen az az attitűd, amelyet Byronnak és hősének is tulajdonított. Manfred hiába csak „sárlény” a szellemek szemében, azáltal, hogy kíméletlenül őszinte magával szemben, és tisztában van

³⁹ Friedrich Nietzsche: *Emberi, nagyon is emberi. I.* id. kiad. 112.

⁴⁰ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány.* Fordította: Romhányi Török Gábor. Szeged, Szukits, 2003. 74-75.

⁴¹ Friedrich Nietzsche: *Virradat.* id. kiad. 148.

saját törekvéseinek értelmével és lehetőségeivel, mégis kivívja a szellemi entitások tisztelőtét is.

Nietzsche tehát elsősorban az idegenség, a kísérteties fenség vonását emeli ki a *Manfred*-ban: ez lehet az a mozzanat, amely miatt olyan fontos mű ez a számára. Az egyik legvilágosabb, a *Manfred*-élményt bemutató szöveghelyet az *Ecce Homoban* találjuk meg:

Közei rokonom Byron Manfredja, örvényeit meggletem magamban – már tizenhárom éves fejjel fölöttem hozzá. Szóra sem méltatom, csak pillantásra, aki a Manfred kapcsán ki meri ejteni Faust nevét. A németek *képtelenek* bármiféle nagyságra: Schumann a bizonyíték. E negédes szász elleni haragomban komponáltam egy ellennyitányt a Manfred-hoz, melyről Hans von Bülow úgy nyilatkozott, hogy ilyet még nem látott kottapapíron: ez Euterpé megerőszakolása.⁴²

Az *Ecce Homo* más passzusaihoz hasonlóan Nietzsche performatív szándékkal itt is átkölti saját múltját: szinte bizonyos, hogy 17 éves koráig nem olvasott Byront, és semmiképpen sem Schumann ellenében komponálta a maga nyitányát, hanem éppen hogy a befolyása alatt szerezte a zeneművet. Sőt Hans von Bülow idézett véleménye eredeti kontextusában kíméletlenül lesújtó volt: Nietzschének írt 1872-es levelében *Manfred*-ját olyan anti-zenének nevezi, amiről először azt hitte, hogy csak vicc. Nietzsche ezt akkor el is fogadta, sőt megköszönte Bülow őszinteségét, és megígérte, hogy többet nem komponál.⁴³ Az *Ecce Homoban* viszont már dicséretként találja az elmarasztalást, ahogyan korábban Köselitz véleményével is tette. Azt is láthatjuk, hogy ebben az időszakban a *Faust* már végképp nem méltó párdarabja a *Manfred*-nak.

Miközben Nietzsche véleménye magáról a Byron-műről nem sokat változott az évek során, sőt diákkori előadásától kezdve szinte ugyanúgy jellemzi a darabot és a címszereplőt, a dicséret és elismerés kontextusa mégis gyökeresen átalakult. Már az *Emberi, nagyon is emberi* első kötetétől kezdve szemmel láthatóan törekszik rá Nietzsche, hogy de-romantizálja Byront: hogy őt a romantikus szerzőktől a lehető leginkább akkurátus módon elkülönítse. Az *Ecce Homoban* végül egészen egyszerűen megcseréli a Schumann-hoz fűződő korai viszonyának polaritását, és a rajongó imitációból, versengésből szabályos leszámolást kreál. Ennél persze esetünkben sokkal fontosabb az, hogy Manfredot Nietzsche közei rokonának nevezi. Nehéz azonban rekonstruálni, hogy miben is véli felfedezni Nietzsche a Byron-szereplővel

⁴² Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo*. Fordította: Horváth Géza. Budapest, Göncöl, 2003. 40.

⁴³ Julian Young: *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. 154-155.

való rokonságát azon a nagyon is triviális analógián túl, hogy a Manfred karakterében meglátott őszinteséget, önmagával szembeni becsületességet nyilván a maga esetében is feltételezte, vagy legalábbis elvárta magától.

IV. A MAGÁNYOSSÁG VÉGTELEN ÖRVÉNYEI

A megoldás talán éppen ebben a hiányban rejlik. Nietzsche nem különösebben jellemzi Manfredot: ő inkább mindig valami elemi idegenség reprezentánsa a számára. Nem ő róla tudunk meg dolgokat, hanem általa ismerünk másokat. Hasonló a helyzet Byronnal is: többnyire ő is egy távoli viszonyítási pont, Nietzsche hozzá képest pozicionál más költőket, művészeket, politikusokat. Talán a kettejük közötti kapcsolatot éppen ebből az idegenségből, elzárkózottságból lehet megérteni: Nietzschét és Manfredot éppen a lényegi magány köti össze, hogy ők mindenkinek idegenek. Manfred elvonultan él a darabban, és a környékbeli emberek számára felfoghatatlan dolgokat művel. Lehetséges, hogy éppen ez a szellemi magány volt az, amely a lelki rokonság érzését felébresztette a szellemi partnereket nem igazán találó Nietzschében. Az arisztokratikus elkülönülés, a „*distancia patosza*” lehetett a legvonzóbb Manfred karakterében a számára.⁴⁴ Byron hőse újra és újra igent mond a magányra, minden lépésével afirmálja a különbséget,⁴⁵ és az iránta tanúsított részvétet mint a távolságtartás megbocsáthatatlan hiányát végig visszautasítja.⁴⁶ Manfred senkit sem ismer el méltó társként (az elvesztett nőt leszámítva), éppen ezért a vele való együttérzést is elutasítja.

Az idegenség érzése azonban nem pusztán csak a szubjektum másokkal szembeni idegensége lehet ebben az esetben. A fentebb idézett *Ecce Homo*-szöveghelyen Nietzsche arról is ír, hogy a Manfredban kavargó örvényeket magában is megtalálta. A főhős innen nézve lehet egy olyan tükör is, amelyben Nietzsche a saját magában rejlő idegenséget látta visszaköszönni. Az örvény a soha fel nem tárható, ki nem meríthető titkot is szimbolizálhatja. Ez összevág azzal a nietzschei megállapítással, hogy az önmegismerést csak egy bizonyos pontig szabad elvinni: maradnia kell valami rejtélynek is az emberben, hogy ne veszítse el saját teremtmő erejét.⁴⁷

Bár a részletes kifejtése messzire vezetne, érdemes utalni rá, hogy éppen ebben az inherens idegenségben rejlik a magány afirmálhatósága: Nietzsche

⁴⁴ Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. id. kiad. 21.; Nic Panagopoulos: *The Byronic Hero and Nietzsche's Übermensch*. id. kiad. 211.

⁴⁵ Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. Fordította: Moldvay Tamás. Budapest, Gond – Holnap, 1999. 24.

⁴⁶ Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo*. id. kiad. 21.

⁴⁷ Rüdiger Safranski: *Nietzsche*. id. kiad. 27.

azt a magány-koncepciót, amely egyféle önazonos pontként, végső fundamentumként szolgál, nem tudja elfogadni. Ezért ironizál a *Virradat*-ban Rousseau sértődöttségén: amikor Diderot azt állítja, hogy csak a magányos ember gonosz, és Rousseau ezt magára veszi, valójában magányosságának önigazoló, álságos voltát leplezi le.⁴⁸ Igenelnie kellene ezt a gonosztságot, ahelyett, hogy önbecsapása végső menedékeként tekint magányára. Manfred karaktere ezzel szemben nem öntetszelgésre használja egyedüllétét, hanem belső vívódásai csatatereként, saját idegenségével való szembesülésének helyszíneként tekint magányára. Eszerint Nietzsche nem véletlenül nem értelmezte alaposabban Manfred karakterét, nem véletlenül hagyta meg olyan örök idegennek, aki az ő számára mégis nagyon is ismerős: végső soron ez az ismerős ismeretlenség az, amely a *Manfred* kísérteties jellegét létrehozza. Nietzsche számára a darab világa és egyáltalán Byron munkássága az otthonost annak otthontalanságában leplezi le.

⁴⁸ Friedrich Nietzsche: *Virradat*. id. kiad. 300.

IDEGENSÉG ÉS TRANZSCENDENCIA ÉMMANUEL LÉVINASNÁL

UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE

Az idegenségre, a különösségre a sajáttól és a megszokottól eltérő jelenségre, a kiismerhetetlenre és az anomáliának a köznap tapasztalatára, majd e különbözőség, anomália alapjaira való teoretikus rákérdezés gyakran megtörténik a filozófiában, s mondhatni az ismeretbővítő felismerésekhez vezető „normál-eljárás” alapszerkezetét hordozza magában. Az ilyen problematizálás egyszersmind a korábban problémátlanul tűnő saját tapasztalat ismerősségének alapjait is új megvilágításba helyezi, lehetőséget teremt arra, hogy az értelmezés túlelmelkedjen a kezdeti zavarodottságon, az idegenség-élményen és egy új, más szempontból megalapozott értelmezői attitűd révén eljusson egy másik, újfajta felismerés, illetve másfajta otthonosság átéléséhez és ily módon, otthonosság és idegenség távolságának áthidalásával kitágítsa az értelmező horizontját. Mindez azonban csupán a másság és idegenség relatív formáira és eseteire alkalmazható problémátlanul, ahol viszont a *par excellence* transzcendens, az abszolút, a végtelen válik a másság, idegenség hordozójává, ott a felismerés nem vezethet valamely áthidaló ismerethez, hanem a különbözőséghez való egyedül adekvát viszony immár nem a hasonlóság és különbözőség fennállásának és fokozatainak a feloldásában, hanem véges és végtelen viszonyában rejlő abszolút prioritás megállapításában jelentkezik. Ebben az esetben tehát a másság az abszolút mást jelenti és ennél fogva a megismerési attitűdöt, az egyes megismerési lehetőségek meglétének vagy hiányának a megállapítását és fokozati mérlegelését, kötelező módon fel kell váltania az abszolút értékülönbség felismerésének és elfogadásának, azaz az etikai attitűdnek.

AZ IDEGENSÉG HELYE EGY POSZTPLATONIKUS GONDOLKODÁSBAN

Az idegenség problémája állandó kihívást jelent egy platóni módon totalizáló gondolkodás és az általa megkövetelt egyértelműség számára. Az idegenre való találkozás és az idegen idegenségére való rácsodálkozás, mélyen felkavaró, „kérdő és bennünket megkérdőjelező” jellege életünk mély és megrendítő élményei közé tartozik. Az azonosság és másság megkülönböztetésén felépülő logika, a gondolkodás alapjaiban, azaz a létező szükségszerűségének az elgondolásában, nem tűri az ambivalenciát. Annak, ami létezik alapvető meghatározottságában egyértelműnek kell lennie, azaz a helyes gondolkodás érdekében ugyanúgy dönteni kell arról, hogy a valami „ez”

vagy „az”, mint ahogy arról is döntenünk kell, hogy „van” vagy „nincs”. Úgy tűnik, hogy az idegen tőlünk való különbözőségében a magunk és a dolgok megszabott („logikus”) rendje elgondolásának az akadályává válik, és ennél fogva az értelmetlenséggel, azaz az értelem megsemmisülésével fenyegetve, arra kényszerít, hogy válasszunk a magunk létét megalapozó (az idegent lehetetlennek mutató) igazság és az idegen bennünket ellehetetlenítő „igazsága” között. A logikai feltételek itt felmerülő szigorúsága arra figyelmeztet, hogy nem csupán állítás és vele szemben álló (ellentétes tartalmú) állítás viszonyáról van szó, hanem olyan átfogóbb, a létben megalapozott feltételekről, amelyek kölcsönösen egyszerre lehetőségként megidéznek, majd a megvalósulás-elgondolás folyamatában minden hatékony ponton egyik is, másik is ellentmondásmentes gondolatívét igényelve kizárják egymást. Nem pusztán az ellentétes lehetőség ellenében, hanem inkább a (lenni) „valami, mintsem ... semmi” végső lehetőségével szemben kell érvényt szerezzenek önmaguknak.

Az idegen és a saját szembenállásában érvényre jutó alternatíváknak tehát elsődlegesen a lehetőség-önérvényesítés-valóság létpályáján, tehát lét és nem lét, „ezzé levés” vagy „azzá levés” alternatíváiként, egyszerre logikus és vitális lehetőségekként kell „megtalálniuk a helyüket”. A létlehetőség terén „életképes” alternatívának a megismerés és gondolkodás pályáján az igaz (valóságos, beigazolódó) és a hamis (látszólagos, megtévesztő) próbáját kell kiállnia. Ami létlehetőségként életképesnek mutatkozik, gondolkodásunk logikája számára azért még lehet annyira „idegen”, hogy valóságosságát legfennebb csak látszatként, emergens önérvényesítésének bizonyítékait pedig megtévesztő látszatok eredményének tudjuk csak felfogni. Amennyiben viszony a saját és az idegen közötti viszonyt etikai szempontból próbáljuk megragadni, a kérdés már nem csak a legmagasabbrendű létező (Isten vagy a platóni Jó ideája) és az általa meghatározott többi létezők viszonyának totalizáló figyelembe vételét jelentheti, hanem emberi síkon, az egyes erényeknek az ember létrendi és társadalmi feladatmeghatározásával (az életerényekkel), illetve az igazságosság közösségi és közösségek közötti mércéivel való összhangját is. A helyes életvezetés árnyalt belátásai szerinti élet és magatartás tehát nem csak változatlan értékhierarchiák, hanem ellentétes tendenciák között „bölcsen megállapított”, összhang és a kiteljesedett személyiség gazdagságát végtelen változatosságában összefogó, ám mégsem egyneműsítő egészes formaelvek szerint is értelmezhető. Az így felfogott életvezetés, a lélek jóságától és a mindenkinek a magáét megadó igazságosságtól függően, azaz a jóra való törekvős változatos szempontjait is szem előtt tartva, az idegent is bevonhatja a saját közösségen belülieket megillető igazságosság vagy a méltányos, illetve gondoskodó magatartás kedvezményezettjeinek a körébe.

Tézisünk, tehát, hogy az európai gondolkodást megalapozó platóni kérdésfelvetés számára kihívást jelentő „saját”–„idegen” problematikára, amelyet a

polisz zártságából a kozmopolisz nyíltságába történő elmozdulás feloldhatatlan ellentmondásokkal szembesít, lehetséges egy nem-totalizáló és különöségekre fogékony válasz is. Egy ilyen válasz felépítésében kivételes jelentőségre tesz szert az idegenséggel kapcsolatosan újragondolt transzcendencia problematikája, amely többszörösen is felvetődött a közelmúlt filozófiai vitáiban, például a szubjektív bizonyosságra felépített fenomenológiai szemléletnek az idegen végtelen másságával való szembesítésében, vagy az ész megalapozó elsőbbségére építő európai kulturális hagyománynak a megalapozó racionalitáson túllépő tapasztalattal való konfrontálódásának a kérdéseiben.

AZ IDEGEN-PROBLÉMA ÚJRAFELVETÉSE DERRIDA PLATÓN-ÉRTELMEZÉSÉBEN

Az, hogy a platóni korpuszon belül felvessük az idegen kérdését és arra való hivatkozással a későbbi, sőt a kortárs európai filozófia keretében megvizsgáljuk tárgyalásának szempontjait, az itt hivatkozható platóni művek léte és jelentősége miatt indokoltnak tűnik. Az ebből a szempontból felmerülő fontosabb platóni szöveghelyek áttekintésével találkozunk Jacques Derrida *Az idegen kérdése: az idegentől jött* című írásában, aki egyszersmind felidézi a problematika azon recens vonatkozásait is, amelyek a közelmúlt népességmozgásai nyomán váltak aktuálissá. Amennyiben élni kívánunk az idegen-probléma filozófiai vizsgálatának a lehetőségével, érdemes, mind az eredeti platóni, mind pedig a kortárs kérdésfelvetésekben rejlő probléma-potenciállal számolnunk.

A platóni problémafelvetést vizsgáló Derrida számára szembetűnő, hogy az idegen-kérdés a platóni filozófia felfogás egyik lényegi motívuma és szempontja. Ezt nem csupán az idegenre vonatkozó problémafelvetések többszöri előfordulása igazolja, hanem az is, hogy Platón több dialogusában gyakran az idegen (*xenos*) teszi fel a kérdéseket¹. Az idegen kérdésének előnyben részesítése nem tetszőleges választás, ugyanis az idegen léte és hozzánk való viszonya, mutat rá Derrida, maga a kérdésesség: az idegen «kérdéses létezőként, létező kérdése vagy a kérdés kérdéses-létezése, de az is, aki miközben az első kérdést felteszi, engem kérdőjelez meg»². A legismertebb problémafelvetések Platónnál a *Szofistában*, az *Államférfiban* és *Szókratész védőbeszédében* találhatók, amelyek egyszersmind tartalmazzák az idegenre vonatkozó eszmefuttatások legfontosabb kiinduló pontjait is. Ilyen kiindulópont például a *Szofistában*, hogy az idegen vitatja a parmenidészi tézist, miszerint, a létező az, ami van, a nem létező az, ami nincs, mintha csak az apa, a családfő, a „házi úr”

¹ Derrida, Jacques: „Az idegen kérdése: az idegentől jött” In: *Az idegen: variációk Simmeltől Derridáig*. Jelenkor, Pécs, 2004. 11.

² Uo.

tekintélyét, a vendégszeretet hatalmát kérdőjelezné meg. Fontos szempont, hogy az idegen eközben és így módon olyan vonásokkal jelenik meg, amelyek a szofistára jellemzők: „valakire, akit a város vagy az állam szofistaként kezel: aki nem úgy beszél, mint a többiek”. Az idegen ebben a dialógusban tudatában van annak, hogy pusztán léte az államban uralkodó rend tagadása, s hogy e tagadás által virtuális apagyilkosnak tűnhet. Nem kevesebből van ugyanis szó, mint a lét rendjének felforgatásáról, arról, hogy védekezése során ki kell erőszakolnia, „hogy a nem létező bizonyos tekintetben létezik, és viszont: a létező bizonyos tekintetben nem létezik”.³ Ezt a platóni-derridai kérdés-felvetést különösen fontosnak tartjuk gondolatmenetünk szempontjából, amelyben az idegennel való konfrontációt nem csupán a világ kiismerhetetlen gazdagságából adódó kényszerként és kihívásként értelmezzük.

Éppen azt a lehetőséget tartom különösen fontosnak, hogy az idegen úgy állítja elénk a világban rejlő váratlant és sokféleséget, hogy e kiismerhetetlen gazdagságot ne csak velünk szemben ellenséges sokféleségként és kiismerhetetlenségként értelmezzük, hanem életünk saját gazdagságát is hordozó jelenséggént is képesek legyünk megvizsgálni. Az idegen így módon nem pusztán a „nem lehetséges” és „nem valóságos” lehetőségségének és valóságosságának a példája, és nem csak arra való, hogy kizárjuk, azaz ne találjunk szerepet számára életünkben, hanem éppen ellenkezőleg, olyan váratlan „jelenség” és vele együtt járó szempontrendszer, akinek és aminek szerepe van, szerepe lehet életünkben. Ez a szerep lehet az is például, hogy állandóan nyitva tartsa gondolkodásunkat minden egynemű totalizálás esélytelenségére, a váratlanra és lehetségesre.

Derrida kiváló érzékkel mutat rá a kérdésfelvetés meghatározó szempontjaira, hogy itt az apagyilkosság látszata „az atyai logosz fenyegető dogmatizmusával szembeni kihívást”, „elkeseredett harcot”, „a valóság és az örület látszatának a kockáztatását” jelenti, de egyszersmind felveti az idegen családon belüli és generációs státusának a kérdését is. A probléma összetettségét és mélyen a görög kultúrában gyökerező jellegét jól érzékelteti, hogy az említett problémafelvetések lényegében megismétlik számos ismert görög tragédia alapkérdéseit (pl. Oedipus, Antigoné, Oedipus Kolonosban).

A másik, számos tanulsággal szolgáló platóni forrás az *Államérfi*, amelyben a szofista kérdések után, az ember mint politikai lény és a politikus (államférfi) kérdése kerül megvitatásra, annak megválaszolása érdekében, hogy azok közé tartozik-e, akik tudnak valamit (*ton epistemonon*)⁴. A „kérdező” itt is idegen és szofista, vagyis Theaitétosz, akit jól fogadnak, látszólag menedéket adnak neki, joga van a vendégszeretetre, és akinek illik is megelőlegezni a tiszteletet, lévén, hogy a vele való megismerkedés Szókratész szerint

³ Platón: Szofista, 241 d, *Platón összes művei. II. köt.* Európa, Budapest, 1984. 1145.

⁴ Derrida *i.m.*, 13.

köszönetet érdemel. A másiknak, mint a „más” szempontjának és a tudás (legalábbis ellen) képének, az igazság feltárása „ellenjátékosának” mégiscsak fontos szerep jut.

Az idegenre vonatkozó harmadik és sok tekintetben a legfontosabb forrás-hely Szókratész *védőbeszédében* található. Szókratész már korábban is sokszor idegenként és kérdezőként tűnt fel, itt viszont védekező helyzete által megkövetelt jogi és retorikai kérdésekben való jártasságának hiánya szempontjából mondja magát idegennek. Az általa felvetett párhuzam kiválóan alkalmas az idegen helyzetének az értelmezésére. Így például az idegen nem beszél jól a nyelvet és a sorsáról döntő ország törvényei és jogszolgáltatása előtt védelem nélkül áll, miközben a vendéglátó ország nyelvén kell vendégszeretetet kérnie. Ezzel szemben Szókratész a *captatio benevolentiae* kiváló fordulatával élve, paradox módon éppen azt igyekszik bizonyítani, hogy ha idegen volna, nagyobb biztonsággal számíthatna a bírák és polgártársai figyelmére és jóindulatára. Szókratész érvelése és Benveniste tanulmánya alapján Derrida megállapítja, hogy a Szókratész korabeli Athénben létezett *az idegen joga*, a vendégszeretet joga, családok, nemzetségek kölcsönös elkötelezettsége, amelynek kötelmei kiterjedtek a leszármazottakra is. Mindazonáltal a kölcsönösségi szerződésekre alapozott vendégszeretet joga többszörösen is korlátozó feltételekhez kötődik, így például a szerződő felek azonosíthatóságához, társadalmi és családi állapotához, jogalanyiságához és felelősségéhez. Mindez tehát egyáltalán nem abszolút és feltétlen vendégszeretet. Az abszolút és feltétlen vendégszeretet, érvel Derrida, az említettekkel ellentétben, kilép a feltételes vendégszeretet (a „törvény”, a „kötelesség”, a „paktum”) köréből és abszolút ismeretlen, névtelen másik előtt is „megnyitja otthonát”, elismerve az idegen heterogenitását.

Derrida kérdésfelvetése kiváló bizonyítéka annak, hogy a platóni problémáérzékenység és az antik görög kulturális tapasztalat máig hatóan meghatározzák aktuális közösségi és filozófiai problémáink értelmezésének igényhorizontját és alapirányait, de egyszersmind felvetik annak a természetesen adódó igénynek a kérdését is, hogy korunk minden eddigénél súlyosabb kihívásaival találkozáskor a filozófiának a mindenkori jelenbeli állapotát számbavéve, szüntelenül újra kell gondolnia a maga lényegét és kapcsolatát saját gyökereivel, sőt azokkal a párhuzamosan kialakult tudatformákkal (így például a vallással) is, amelyek képesek új megvilágításba helyezni az ismeretlen, a távoli, de egyszersmind a végtelen és a transzcendencia értelemdimenzióit is a véges egzisztencia számára. Kérdés, hogy milyen filozófiai szempontrendszerekkel kell számolnunk és milyen új kérdésfelvetésekre támaszkodhatunk a jelenkori és kortárs filozófiában e problematika végiggondolásában. Ennek megállapítása érdekében a továbbiakban a problémakör értelmezésben igénybe vehető támpontok változásait fogom megvizsgálni a fenomenológiai kérdésfelvetés husserli kiépítésében és lévinasi újrafogalmazásá-

ban. A választott szemléletmódok közötti eltérések vizsgálatában fontos szempontnak tekintjük, hogy ez a fordulat egyszersmind az idegenhez való viszony metafizikai-ismeretelméleti, illetve ontolgiai értelmezésétől az etikához való fordulás lényegi motívációjára is kiváló példával szolgál.

AZ IDEGENSÉG ÉS A TRANZSCENDENCIA-PROBLÉMA A HUSSERLI FENOMENOLÓGIÁBAN⁵

A fenomenológia alapvetően a tudati immanenciára, a saját élményeinkből közvetlenül szerzett belátásokra korlátozza vizsgálódásait, s ezzel szemben Husserl egyenesen *nonsens*-nek látja azt, hogy „bármit is a transzcendencia szférájából kölcsönözzön”⁶, vagyis abból, amit vél, avagy tételez ugyan, de „közvetlenül nem szemlél”. Ennélfogva a szigorúan módszeres, azaz következetesen megalapozott gondolkodás érdekében ismeretelméleti redukciót kell végrehajtani, azaz valamennyi transzcendens vonatkozást érvényteleníteni kell. Az egyedül érvényes transzcendenciának a következetesen fenomenológiai beállítottság csak azt a transzcendenciát fogadhatja el, ami a tudatban magában értelemként konstituálódik. A *Karteziánus Elmélkedések* egologikus gondolatmenete szerint: „Mindennemű transzcendencia az egóban konstituálódó, létértelem. Minden elgondolható értelem, minden elgondolható lét az értelmet és létet konstituáló transzcendentális szubjektivitás körébe tartozik.”⁷ Egy ilyen feltételezésnek Husserl saját módszertanán belül számot kell tudni adni nemcsak a világ transzcendenciájáról, hanem a másik emberéről is. A bennünket foglalkoztató kérdés, az idegen, Husserl számára kétféle értelemben jelentkezik, egyrészt jelenti a saját *ego*val szembenálló mást, ezen belül a másik embert is és annak „saját” szféráját⁸, egy közös kulturális szférán

⁵ Az itt következő gondolatmenetnek különösen a transzcendenciára vonatkozó részeit egy korábbi dolgozatomban már tárgyaltam (Vö: Ungvári Zrínyi Imre: A transzcendencia értelemdimenziói a véges egzisztencia számára In. Berszán István (Szerk.) *A Reformáció aktualitásai*. Bolyai Társaság - Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2018.), ezért ezen a helyen az ott kifejtett gondolatokra támaszkodom.

⁶ Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések*, Budapest, Atlantisz, 2000. 61.

⁷ Husserl, i.m., 98-99.

⁸ Amint arra Sajó Sándor *A tapasztalat típusai: a reprezentáló és a nem-objektíváló ismeretek egymásra utaltsága* című tanulmányában rámutat, az idegenség Husserl interszubjektivitás elméletében nemcsak a másik szférájára, hanem más a saját testre, mint fizikai testre is kiterjed. Megfogalmazása szerint: „A társszubjektum analízisének azonban Husserl a saját testet kívülről észlelhetőnek tekinti, azaz ugyanolyannak, mint mások testét. Ezzel az interszubjektivitás fenomenológiája lehetségesnek tekinti azt, hogy az epokhé utáni szférán belül elvonatkoztassak a tőlem idegentől; csakhogy ez lehetetlen, hiszen – az idegen szót husserli értelemben véve – már a saját testem is tőlem idegen, pontosabban: egyszerre tőlem idegen és az

belül⁹, másrészt pedig jelenti az idegen kultúrák emberét, annak saját kultúráján belüli szubjektíve saját és interszubjektív vonatkozásaival együtt¹⁰. Az első eset az interszubjektivitás husserli problematikájának a kiindulópontja, míg a második értelemben használt idegenség értelme az életvilág fenomenológiájának egyik vetületeként a saját kutúra (honi világ) és az idegen kultúra (idegen világ) különbözőségének és hozzájuk kapcsolódva a normalitás és anomaliás eltérő szempontjainak a problémájában jelentkezik.

A Husserlt foglalkoztató egyik legbonyolultabb probléma éppen a többi ember transzcendens, azaz a miénken túlmutató tudatos lényével és a benne konstituálódó létértelemmel kapcsolatos kérdés köré épült. „De mi a helyzet a többi *ego*val – olvashatjuk a *Karteziánus elmélkedések*-ben –, melyeket nem én képzelek el, nem saját képzeteim, nem lehetséges igazolások szintetikus egységei bennem, hanem éppen: mások?” A probléma bonyolultságát az adja, hogy Husserl minden kétséget kizáróan tudta és következetesen képviselte is saját fenomenológiai alaptételének módszertani „igazságát”, miszerint: „a tisztán fenomenológiai kérdés nem tehető fel a valóban transzcendens ismeret lehetősége felől, mindenekelőtt afelől, hogy saját abszolút *egomból* miként jutok el a másik *egohoz*, mely, mint másik, csupán tudatilag, de nem valóságosan létezik bennem.”¹¹ A másik személy tudati megjelenítésének feltétele e sajátos viszonyon belül csakis a saját én lehet, mint egy ezzel szembenálló nem-én, aki azonban mégiscsak énszerű személy és a tapaszt-

enyém.” (Sajó Sándor: *A tapasztalat típusai: a reprezentáló és a nem-objektíváló ismeretek egymásra utaltsága*, kézirat, 23.)

⁹ „A világ, s ezen belül különösen az objektív értelemben vett természet létértelméhez hozzátartozik, hogy mindenki számára ott van, hogy ilyenként gondoljuk el, ha objektív valóságról beszélünk. Ennek a létértelemnek további mozzanatai a „szellemi” predikátumokkal ellátott objektumok, melyek eredetük és értelmük szerint szubjektumokra, általában idegen szubjektumokra és ezek aktív konstitúciós intencionalitására utalnak. Így ebbe a körbe tartozik minden kulturális objektum (könyvek, szerszámok, bármilyen alkotás), melyek ugyanakkor magukon hordják a „mindenki számára való” konkrét létezés tapasztalati értelmét, ami azt jelenti: e dolgok mindenki számára közvetlenül hozzáférhetők, aki csak az adott kultúrkörhöz tartozik, mint amilyen az európai, vagy közelebbről a francia, stb.” Husserl, *i.m.*, 108.

¹⁰ „Az otthonosság és az idegenség, ez a sok fokozatban jelentkező relativáló lényegkülönbség - minden történetiség alapkategóriája ugyan, de mégsem elegendő a számunkra. A történelmi emberiség nem mindig egyformán tagolódik e kategóriák szerint. Éppen Európában érezhetjük ezt. Van valami sajátságosan egyedülálló bennünk, amit a többi embercsoport megérez rajtunk, valami, ami minden hasznossági szemponttól függetlenül arra indítja őket – ha töretlenül él is bennük az akarat, hogy hűek maradjanak a maguk szellemiségéhez –, hogy európaikká kívánjanak válni, míg mi – ha jól értjük egymást – sosem fogunk pl. elindianosodni.” Edmund Husserl: *Az európai emberiség válsága és a filozófia*. In: Edmund Husserl: *Válogatott tanulmányok*, Ford. Baránszky Jób László, Gondolat, Budapest, 1972. 331.

¹¹ Husserl, *i.m.*, 106.

talat többi tárgyaihoz képest nem tárgyasítható. „Az idegen tapasztalatának faktuma (nem-én) úgy jelenik meg, mint az objektív világ és ebben, mint a másik (a másik énként vett nem-én) tapasztalata.”¹²

A fenomenológiai megértés e tekintetben kétségtelenül következetes, de egyszersmind transzcendentálisan formalizáló is: az észlelési körünkbe belépett másik ember Husserl szerint primordiálisan redukálódik, azaz saját testem testalkatához hasonló testalkatként bukkan föl, mely saját testi értelmét az én testemtől nyeri. Ilymódon a másik megragadása elsődlegesen analogizáló fölfogásban történik, azaz, mint Husserl írja, egyfajta hasonlósági appercepcióról van szó (de mégsem analógiás következtetésről), amelyben a másik személy tulajdonságait bizonyos értelemben saját egom apprezentált mozzanatainak analógiájára fogom föl. Következés képpen *ego* és *alter ego* mindenkor és szükségképpen eredeti „párosításban” adódik¹³. Az így lejátszódó transzcendencia nem egy megtapasztalt önálló valóságnak magának és az abban lejátszódó folyamatoknak a „primordiális” megragadása révén végbemenő transzcendencia, hanem csupán olyan, amely mindannak kifejtése során konstituálódik, ami maga az *ego* önmagában, illetve amit maga magában föltaal.

Hasonlóképpen valamennyi más transzcendens jellegű létező is az énből kiindulva és az énen belüli viszonyaiban válik érthetővé. Husserl úgy tekinti, hogy az énidegen, a konkrét-sajátos énen kívüli világ „olyan konstitúciós rendet mutat, melyben az önmagában első, „primordiális” transzcendencia (vagyis a „világ”) önnön idealitása ellenére sem más, mint saját lehetőségeim végtelen rendszerének szintetikus egysége, s így tulajdon konkrét létem – *egóm* – meghatározó mozzanata.”¹⁴ Mindazonáltal erről az állásponttól, sőt Husserl szerint, a szigorú ismeretkritika szempontjait figyelembe véve csakis erről lehetséges, olyan általánosabb, az ember létének értelmét közvetlenebbül érintő, illetve az emberi lét fakticitását transzcendáló kérdések megfogalmazása is, mint az esetlegesség, a halál, a sors. Husserl bár módszertanilag mindennemű közvetlenül hozzáférhető objektivitást elutasít, mégsem mond le az objektivitás transzcendentális lehetőségének megalapozásáról, a transzcendentális interszubjektivitás formájában. „Az önmagában első lét, mely megelőz mindennemű világi objektivitást – olvashatjuk a *Karteziánus elmékedésekben* –, nem más, mint a transzcendentális interszubjektivitás, vagyis a különböző formákban közösségesülő monázmindenség.

A husserli interszubjektivitás-probléma kifejtésében a magasabb rendű interszubjektív közösségek intencionális analitikájának tárgyalásakor sor kerül a másság és idegenség probléma másik szintjének a saját kultúra és az

¹² Husserl, *i.m.*, 122.

¹³ Husserl, *i.m.*, 127.

¹⁴ Husserl, *i.m.*, 122.

idegen kultúra különbözőségének és viszonyának a tárgyalására is. Husserl szerint amellet, hogy „minden egyes ember *a priori* ugyanabban a természetben él, (...) melyet egyéni és közösségesített cselekvése révén kulturális világgá alakít át, (...) az emberek ugyanakkor különféle kulturális környezeteket hoznak létre, tehát „konkrét *életvilágokat*, melyeken belül viszonylagosan vagy maradéktalanul elkülönülő csoportokat alkotva folytatják befogadó és hatást gyakorló életüket”¹⁵. Mint láthatjuk az interszubjektivitás-problematika hozadékaként nem csupán egy közös világ illetve az általános természet szubjektumközpontú felfogása adódik itt, hanem a kulturális képződmények és különböző kultúrák által hordozott irányultságok is a fenomenológiai elemzés tárgyává válnak. Persze a szubjektum központú, transzcendentális kiindulópont mindvégig érvényben marad és ily módon szemléletmódjának értelmezésbeli kitüntettsége megkérdőjelezhetetlenül fennáll az idegen kultúra sajátosságainak kárára. Amint Husserl fogalmaz: „a kulturális világ is egy *null-elemre*, illetve bizonyos „személyiségre” vonatkozóan, tájoltan adódik. Ennyiben én és a saját kultúráim az „idegen” kultúrával szemben primordiális. Az idegen kultúra csak idegentapasztalat által hozzáférhető számomra és kultúrásaim számára: „bele kell élnünk magunkat” az idegen kulturális közösség tagjainak és kultúrájának a valóságába”.¹⁶ Az interszubjektivitás kifejtésének itt megfogalmazódó gondolatmenete egyszersmind elvezet a világ husserli transzcendentális értelmének a szubjektumokat körülvevő valamennyi világ-szerű alakzatra való partikuláris érvényességének a problémájához is, amelyben egyértelműen megfogalmazódik, hogy a világ valamennyiünk számára az «életvilág, illetve személyes neveltetésünk és fejlődésünk függvényében vagy nemzeti hovatartozásunk szerint táruul föl»¹⁷.

ÉMANUEL LÉVINAS FELFOGÁSA AZ ALTERITÁS ÉS A TRANSCENDENCIA VISZONYÁRÓL

Husserl tanítványa Emmanuel Lévinas éppen a husserli inter-szubjektivitás énközpontú ismeretelméleti viszonyát fogja felülbírálni ahhoz, hogy az Én és a Másik viszonyát erkölcsi alapokra helyezze. A fenomenológiai kérdésfelvetés megújítását így Lévinas éppen az európai filozófia történetének általunk tárgyalt jellegzetes problémájából a másság, a másik ember alteritása avagy az idegenség problémájából kiindulva viszi véghez¹⁸. Lévinas új szemléletű fenomenológiáját Ullmann Tamás olyan szellemi vállalkozásként értel-

¹⁵ Husserl: *Karteziánus elmélkedések*, 150.

¹⁶ *i.m.*, 151.

¹⁷ *i.m.*, 153.

¹⁸ Ullmann Tamás: Lévinas, az alteritás filozófusa, *Helikon* 2007. 1-2. 204.

mezi, amelyek a fenomenológián belül ugyan, de lényegében a fenomenológia alapprincípiumának a megváltoztatását tűzte ki célul. „Kétségtelenül igaz – írja Ullmann –, hogy Lévinas fenomenológiai elemzést végez. Ugyanakkor az is igaz, hogy nem pusztán szembefordul kritikailag Husserllel és Heideggerrel, hanem a fenomenológia alapprincípiumát – a szemléleti igazolás princípiumát – is radikális kritikának veti alá: a fenomenológia Lévinas szerint ugyanis nem képes túllépni a szemlélés, a jelenségeket tárggyá tevő és ezáltal eltávolító szemlélés fogalmán.”¹⁹ Kérdés, tehát, hogy miképpen építi fel Lévinas a maga radikálisan más szempontú, ám végső soron mégiscsak fenomenológiai szemléletét? Ha Lévinas vállalkozását a korai főmű, *Teljesség és végtelen* szemszögéből értelmezzük, mindenek előtt megállapítható, hogy a husserli interszubjektivitás egologikus és *alter ego*-ra orientált szemléletével, illetve Buber dialogikus, szimmetrikus *Én-Te* viszonyával szemben Lévinasnál az Én és Másik viszonya asszimetrikus, ugyanis a Másik másságára való megnyíltást a Végtelennel való szembesülés perspektívája hordozza.

Említett művében Lévinas úgy véli, hogy a Másik Végtelenje megakadályozza, hogy a megismerés a Másikat az Ugyanaz teljességébe integrálja. Éppen ezért, a Másikkal való találkozás nem a megismerés aktusában megy végbe, ugyanis Lévinas döntő fordulata értelmében itt, az Én és a Másik viszonyában, a puszta megismerésnél eredendőbb reflexió, az etika válik meghatározóvá. Hogyan lehetséges az intencionalitásnak ez az átalakulása, amely az Én (Ugyanaz) esőbbségét érvényesítő megismerő irányultság helyett a Másnak az Énnel szembeni feleletigényét, egyfajta fordított intencionalitást állít a szemtől szembeni viszony középpontjába? Milyen viszony az, amely a spontán kisajátítási törekvéssel szemben, egy más, eredendőbb és ellenállhatatlan szempontot, a végtelen (az abszolút transzcendencia) távlatát képes szembeszegezni? Lévinas mindenek előtt leszögezi, hogy e tekintetben nem a lételméleti (ontológiai) viszony és nem is valamilyen teljességbe való integráltság képezi a döntő szempontot, hanem az eszkatológia és az etika szempontrendszere. Ez az attitűd sokmindent elárul arról, amiért Lévinas totalitás ellenességét an-archikus gondolkodásnak nevezik, ugyanis következetesen elutasítja a totalizáció kiindulópontjaként szolgáló végső megalapozás gondolatát.²⁰ A végső megalapozás elkerülésének formája Lévinasnál a Végtelen

¹⁹ *i.m.*, 206.

²⁰ Ullmann Tamás említett Lévinas-interpretációjában a következőkben ragadja meg e gondolkodásmód jellegzetességeit: „A hagyományos metafizika története Lévinas szemében nem más, mint e végső princípium különféle alakzatainak egymást váltó sorozata: a Jó ideája, Isten, a transzcendentális ego, az abszolút ész, a Lét, stb. A metafizikai hagyománnyal azonban nem az a baj, hogy átfogó magyarázatra törekszik. A metafizikával az a probléma, hogy a mindenkori végső princípiumra támaszkodva egyetlen, mindent magába kebelező totalitásban kényszeríti a létezők egészét.

elgondolása, mégpedig a tőlünk teljesen függetlenül létező Más uralhatatlan másságának a jelenségében. Lévinasnak a fenomenológia etikai transzformációját végrehajtó anarchikus kiindulópontja a maga nemében elméleti telitalálat, ugyanis olyan princípiumot választ, amely túl van minden totalitáson. Eljárásának lényegét Ullmann a következő plasztikus összefoglalásban ragadja meg: „Ez a végtelen sohasem meríthető ki a gondolkodás és a szemlélet aktusaiban (a radikálisan Más ugyanis sohasem tehető teljesen tárggyá), ugyanakkor ennek a Másnak a megjelenése kiszakít a formátlan létezés és a személytelen szemlélődés állapotából és értelemmel látja el a dolgokat. Mivel a végtelen a meghatározás szerint éppen a totalitáson túli, vagyis – Lévinas másik kifejezésével – a „külső”, ezért a végtelen mint őselv sohasem vezet totalizáláshoz.”²¹

Az ily módon az abszolútumra megnyitott távlatból egyáltalán nem meglepő, hogy Lévinas a Más és az Én között a végtelen transzcendenciája „közvetítésével” felmutatott sajátos köteléket szó szerinti értelemben *re-ligio*-nak, azaz vallásnak nevezi, mintegy arra is utalva, hogy itt nem egy a viszonyulásban magába konstituálódott kötelékről, hanem egy már létező viszony megújításáról van szó.²² Az említett, erőteljesen metafizikai szemléletűnek tűnő koncepció csupán azért maradhat meg a fenomenológiai tárgyalás keretén belül, mert az Én és a Más közötti interakció, noha a beszéd közbeiktatását is feltételezi, mindvégig „az érzéki látszásban” artikulálódik: a Másik arcában, tekintetének totális meztelenségében végbemenő epifánia formájában.

Mindazonáltal az Én és a Más transzcendenciájának sajátos, etikai értelmezését Lévinas a közvetlenül hozzáférhetőnél lényegibb, eredendőbb iránti vonzódás, a metafizikai vágy gondolatából bontja ki. Ez a vágy, sajátos távlatot

Ezáltal pedig nem csupán meghamisítja és leszűkíti a tapasztalás és gondolkodás horizontját, de egyszersmind elnyomáshoz, igazságtalansághoz, sőt, imperializmushoz, háborúhoz és totalitárius rendhez vezet, hiszen mindazt elnyomja, láthatatlanná teszi és meghamisítja, ami nem simul bele az éppen uralkodó őselv által kirajzolt egészbe. Lévinas persze nem állítja, hogy a filozófusok robbantják ki a háborúkat, azt azonban igenis állítja, hogy minden háború, igazságtalanság és elnyomás a totalizáló metafizikai meggyőződések eredményének tekinthető.” Ullmann, *i.m.*206-207.

²¹ *i.m.* 207.

²² Fontos kihangsúlyoznunk, hogy a vallás és az etika közötti viszonyt Lévinas egyértelműen kantian szellemben értelmezi, amennyiben úgy tekint, hogy „Az etikából vett jelentésük nélkül a teológiai fogalmak üres és formális keretek maradnának. A metafizikában az emberek közti viszonyokat illeti az a szerep, melyet Kant az értelem területén az érzéki tapasztalatnak tulajdonít. És végül bármilyen metafizikai állítás a morális viszonyokból kiindulva nyer „spirituális” értelmet, tisztul meg mindattól, amit a dolgok fogságában levő és a részesülés áldozatául esett képzelt kölesző fogalmainknak. Az etikai viszony a szenthez való viszonytal szemben határozódik meg, kizárva minden olyan jelentést, amelyre a viszony fenntartójának *tudtán kívül* tenne szert. Emmanuel Lévinas: *Teljesség és Végtelen*. Fordította: Tarnay László. Jelenkor, Pécs, 1999. 59-60.

adó irányultság, amely azon dolgok túljárásán vágyakozik, amelyek teljessé tehetik. Lévinas megfogalmazásában: „Olyan, mint a jóság: a Vágyott nem kitér, hanem elmélyíti.”²³ A metafizikai értelmében vett vágy tehát éppen azáltal kötődik a transzcendenshez, hogy a távol levő „igazi élet”, a kielégíthető éhségen, az oltható szomjúságon, a csillapítható érzékeken kívül eső Másra vágyakozik. E vágy kielégíthetlensége nem pusztán minden kielégíthető vágytól való teljes különbözőségében vagy a kielégítés csalóka voltában rejlik, hanem abban is, hogy ez a vágy mivel az abszolút Más iránti vágyakozás, bizonyos értelemben abszolút, ugyanis a vágyó lét halandó, a Vágyott pedig láthatatlan, azaz olyasmivel való kapcsolat, ami „nem adott”, aminek „nincs ideája”²⁴.

Az Ugyanaz és a Más-nak ez a szembenállása Lévinasnál feloldhatatlan. Ebben az összefüggésben válik nyilvánvalóvá számunkra Lévinas gondolkodásmódjának alapvető orientációja, amit a következő képpen foglalhatunk össze: mindahoz képest, ami a létezésnek, illetve a létezés fogalmi és instrumentális megragadásának és ezáltal a világon belüli birtoklásnak kiszolgáltatott, csupán egy olyan transzcendencia jelent valódi alternatívát, amelynek létmódja nem a világiaság és az abban való totalizálhatóság vagy „közös”-ség, hanem a végtelenség és tökéletesség. Fontos észrevennünk, hogy egy olyan minőségről van itt szó, amely nem pusztán elvonatkoztatás és idealizáció révén tételezett, nem is a világon belülivel szembeni pusztán negatívitás, hanem egy másfajta létmód, a Más. Természetesen az sem mellékes, hanem éppen lényegbevágó itt, hogy arról a létmódról van szó, amelyet a legtöbb vallás Istennek tulajdonít. A transzcendencia, a tökéletesség és a másság említett viszonyát Lévinas a következő képpen fogalmazza meg: „A tökéletesség (...) meghaladja a fogalmat, túlsordul rajta és a távolságot jelöli: a tökéletességet lehetővé tevő idealizáció határig hatol, vagyis transzcendencia, a másig, az abszolút másig hatol. A tökéletes ideája a végtelen ideája. E határig hatolással jelölt tökéletesség túl van az igen és a nem közös síkján, ahol a negatívitás működik. És fordítva, a végtelen ideája fenségességet, nemességet, transzcendenciát jelöl.”²⁵ Ehhez képest a végtelen, a fenségesség, a nemesség, a transzcendencia nem olyan jellemvonások és szempontok, amelyekkel szemben a pusztán negatívitás hatékony lenne, ugyanis a negatívitás az ugyanazon belüli viszony, amelynek nem sajátja a metafizikai viszony végtelen távolsága vagy a transzcendencia.

Amint Philip Nemonak adott interjújában Lévinas megfogalmazza az igazság teljességként való értelmezésével szemben létezik az értelemnek egy másfajta megtapasztalása is, az, amelyik nem a szintézisben, hanem a szembe-

²³ *i.m.*, 18.

²⁴ *Uo.*

²⁵ *i.m.*, 24.

nézésben, a társasságban és annak erkölcsi jelentésében keresendő.²⁶ Ennek megértéséhez, azonban, állítja, meg kell érteni, hogy az erkölcsiség nem másodlagos az elvont reflexióval szemben, hanem, amint ő fogalmaz: „Az erkölcs jelentősége független és minden mást megelőz. Az elsődleges filozófia az etika”.²⁷ Lévinas elutasítja tehát azt a hegeli gondolatot, hogy az egész értelem egyetlen tudásban összegezhető, ugyanis a gondolkodás szembetalálja magát néhány olyan jelenséggel, ami nem szintetizálható. Erre vonatkozó utólagos reflexiói kiválóan megvilágítják a *Teljesség és végtelen* gondolatmenetét. „Ami kifejezetten ellenáll a szintézisre való törekvésnek – mondja az említett intejában –, nem más, mint az emberi kapcsolatok világa. Kérdés, vajon az Isten-eszme, kivált, ha Descartes gondolkodását tartjuk szem előtt, részét alkotja-e a lét teljességének, s nem sokkal inkább transzcendens-e a léthez viszonyítva? A »transzcendencia« fogalma éppen azt jelöli, hogy Isten és a lét nem gondolható el együtt. Ugyanígy a személyek közti kapcsolatban sem arról van szó, hogy az ént és a másik embert együtt gondoljuk el, hanem arról, hogy szembenézzünk. A valódi egység, a valódi együttlét nem a szintézis, hanem a szembenézés egysége.”²⁸ Ez a gondolatmenet világosan rámutat arra, hogy a filozófia előtt álló feladat nem az egyneműsítés és ellentmondásmentes egységre hozás, hanem a különmemű realitások találkozásában a radikális különbözőség megőrzése és egymásra vonatkoztatása, amelynek köszönhetően a véges egzisztencia a végtelen távlatába állítva és felhívására válaszolva képes lehet levonni e viszony minden következményét.

A tökéletesen Más ellenállása a totalizálásnak, a kisajátításnak és az erőszaknak Lévinas gondolkodásában nem pusztán ismeretelméleti akadályokra utal, hanem etikai ellenállás. Ereje a végtelen bennünk levő ideájával fennálló viszonyából származik. Máság végtelenség és etikai ellenállás viszonyának alaposabb megértéséhez érdemes végigkövetnünk eme ellenállás néhány megnyilvánulását a *Teljesség és végtelen*-ben. „Ez az ellenállás – írja Lévinas – megbénítja a hatalmamat, és a tekintet mélyéből szilárdan és abszolút módon, meztelenségében és nyomorúságában védtelenül bukkan elő. E nyomorúság és éhség felfogása iktatja be a Másik közelségét.”²⁹ Pontosan ez, a nyomorúságból, meztelenségből és védtelenségből előbukkanó felhívásra való fogékonyság az a fajta nyitottság, ami az etikai és a vallási ihletésű gondolkodásban a leginkább alkalmat szolgáltat arra, hogy a transzcenden-

²⁶ Interjú (Philip Nemo): Etika és végtelen, In: Bokody Péter, Szegedi Nóra és Kenéz László (szerk.): *Transzcendencia és megértés. Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*. L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület, Budapest, 2008. 36.

²⁷ i.m., 37.

²⁸ i.m., 37.

²⁹ Lévinas, *Teljesség és végtelen*., 166.

ciával való szembesülésben ne egy dogmát és egy intézményi kontrollt legitimáló alapot keressen, hanem az emberi lény végességének a megértéséhez és a segítségnyújtás elmúlaszthatatlanságához szükséges támpontokat.³⁰

Lévinas gondolkodásmódja végtelenül antiplatonikus, amennyiben egy olyan értelmezést tesz hozzáférhetővé, amely szerint az igazán Más sohasem vezethető vissza valamilyen objektív totalításra vagy szubjektív értelemadásra, hanem megőrzi elgondolhatatlan és radikális másságát minden tisztességes (azaz a valódi különbségekkel számoló) gondolkodás számára. A végtelen, totalizálhatatlan és asszimilálhatatlan különbözés tiszteletben tartása Lévinas gondolkodásában egyszerre elméleti-módszertani és etikai szempont.

³⁰ *i.m.*, 167.

***„Az ellenség éppen a másik, az idegen, ...
úgyhogy szélsőséges esetben
konfliktusok lehetségesek vele.”***

AZ IDEGEN A NYUGATI FÉLTEKÉN

CSEJTEI DEZSŐ – JUHÁSZ ANIKÓ

*S évek elültén
kései kor jó, mikor Oceanus
oldva világunk láncait, óriás
szigetet tár fel, s új földöveket
fed fel Téthys, s nem lesz földünk
csücske se Thulé.*

(SENECA)

Meglehetősen nehéz dolog pontos meghatározást adni arról, ki az idegen, kit nevezünk idegennek. Még az egyik kézenfekvőnek tűnő megközelítésmód, az akár fizikai, akár egzisztenciális értelemben vett *távolság*, mint mértékegység használata is csődöt mond ebben az esetben, hiszen előfordul, hogy épp azt érezzük idegennek, aki nemhogy a legközelebb van hozzánk, hanem éppenséggel azonos velünk, ti. önmagunkat.

Az európai (napnyugati) ember történetében akadt mégis egy meghatározó pillanat, amikor szinte laboratóriumi tisztaságú körülmények között tapasztalhatta meg, mit is jelent az, ha látótere horizontján a *par excellence* idegen tűnik fel. E pillanat az Újvilág felfedezése volt, ennek horderejét Adam Smith még évszázadokkal később is úgy határozta meg, hogy az emberiség történelmében ez volt a legfontosabb esemény.¹ Seneca ama jóslata teljesedett be ezzel,² amely jelen előadásunknak is mottója: Téthys valóban új földöveket fedett fel, és Thulé megszűnt Földünk csücske lenni.

Az esemény páratlan először is amiatt, hogy ekkor nem csupán idegen hajósok találkoztak bennszülöttekkel, hanem eltérő *világok* léptek érintkezésbe egymással, különböző *világok* találkoztak. De mit is értünk a találkozás jelenségén? Egy jelentős huszadik századi spanyol gondolkodó, Pedro Laín Entralgo arra hívja fel a figyelmet ennek kapcsán, hogy a találkozásban rejlő tapasztalat nyelvi kódja az európai nyelvekben szinte mindenütt valami

¹ Csejte Dezső – Juhász Anikó: *Amerika felfedezése és az új globális rend*. I. kötet, Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő, 2004. 327. 16. lb.

² Seneca: *Medea*. In. *Seneca tragédiái*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1977. 20–21., 374–379. sor. Fordította: Kárpáty Csilla

ellen-tettségre utal (*ren-contre*, *Be-gegnung*, *en-counter*, *en-cuentro* stb). A találkozás tehát mindenekelőtt *szembetalálkozás*: „a találkozás, etimológiai szempontból egy másik, többé-kevésbé ellenséges emberrel való találkozás ténye. A másik emberrel való találkozás kezdete az, hogy 'érezzük, ott áll velünk szemben valaki más'.”³ A találkozás ennek alapján eredendően valami másságot, idegenszerűséget foglal magában. Az idegenség megtapasztalása, a mással való szembesülés, sőt szembenállás azonban soha nem volt olyan döbbenetes, felkavaró, mint amikor felfedezték az Újvilágot. Ennek kapcsán találóan állapítja meg Tzvetan Todorov: „A találkozás soha korábban nem volt ennyire intenzív, már ha erre épp ez a legjobb szó.”⁴

Európa, az „Óvilág” kulturális szempontból már a földrajzi felfedezések előtt is rendelkezett bőséges tapasztalatokkal a másságban rejlő idegenségről, hiszen *voltak* ismeretei Afrikáról, Ázsiáról és a Távol-Keletről is. Az Újvilág viszont nem csupán egyszerűen az idegenséget, hanem az *abszolút* idegenséget, a teljes másságot jelentette, hiszen e világról az öreg kontinens nemhogy semmiféle ismerettel nem rendelkezett, hanem még az Újvilág *puszta létezéséről* sem volt fogalma. S ez az abszolút *idegenséggel*, *mássággal* való találkozás az európai embert új intellektuális kihívásokkal szembesítette.

Ámde az Újvilág felfedezése nemcsak a radikális idegenség, másság, különbözőség élményét jelentette a korabeli ember számára, hanem – s ez a második vonatkozás – jelentősen hozzájárult az *azonosság*, az *európai identitás* gondolatának megerősödéséhez is. Harmadszor, a radikális *idegenség*, *különbőség* és a radikális *azonosság*, *identitás* egységes megtapasztalása elvezetett annak megéléséhez is, ami már mindkét előző mozzanatot is magában foglalja: ez pedig a *totalitás* élménye. A felfedezéseket követő évtizedekben alakult ki első ízben a *modern globalizációs tudat*, vagyis fogalmazódott meg annak felismerése, hogy az emberiség egységes egészet alkot.

Az új globális tudat megteremtésében központi szerepet játszik az, hogy elismerik az újonnan megismert népek, populációk – így az indiánok – embermivoltát. Ennek kellő megértéséhez viszont bele kell képzelniünk magunkat a XVI. századi utazók helyzetébe. Azt mondhatjuk, hogy esetükben a virtuális látómező még egy fantasztikusan gazdag képzeletbeli faunával volt telítve. Gyakran azzal a szilárd meggyőződéssel indultak útnak, hogy az utazások során törpékkel, óriásokkal, sellőkkel, amazonokkal stb. találkoznak majd. A másik figyelemre méltó tényező, hogy a kor emberfogalma – ellentétben a mai szilárd antropológiai meghatározottsággal – még jóval „csepp-

³ Pedro Laín Entralgo: *Teoría y realidad del otro*. (A továbbiakban: *Teoría...*) Editorial Alianza, Madrid, 1983. 373.

⁴ Tzvetan Todorov: *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1987. 14.

folyósabb” volt, s ennek alapul szolgált az a *hierarchikus* felfogás, amely az embert olyan láncolatba helyezte bele, mely felfelé is (angyalok), valamint lefelé is (alsóbbrendű lények) *nyitott* volt. Ennek alapján az európai vizuális tapasztalatban az *új világ* első embereinek feltűnését úgy képzelhetjük el, hogy az utazó, a felfedező pillantása némi „imbolygás” után, a „célkereszt” kezdeti ingó mozgását követően végül is fixálódott e lényeken, és ezt követően, mint emberpéldányokat *azonosította be* őket.

Megjegyezhető, hogy maga Kolumbusz egy percig sem kételkedett abban, hogy azok a lények, akik látóterében a legelső felfedezések során feltűntek, ténylegesen és valóságosan emberek. Ennek hátterében viszont az áll, hogy ő még *nem volt tudatában* annak, hogy új világot fedezett fel, abban a hitben élt és halt meg, hogy Ázsia keleti partjaira vetődött, ahol – a távol-keleti utazók leírásai alapján – *ugyanolyan* emberek élnek, mint Európában.

Néhány esztendővel később azonban a bennszülöttek embermivoltába vetett hit megrendült; teret kapott az az elképzelés, hogy az őslakók legfeljebb csak *korlátozott* értelemben tekinthetők embernek. E nézet első márkáns képviselője egy skót teológus, név szerint John Mair (1469-1550) volt; ő éveken át több ízben tanított a párizsi Sorbonne-on is. Ő volt az, aki első ízben reagált elméleti szinten az Újvilág felfedezésével és az indiánok helyzetével kapcsolatos problémákra. A felmerült kérdésekre a *Szentenciák Kommentárjának* 1-3. kötetében reflektált, e mű 1510-ben jelent meg először. E helyütt egyebek között a következő észrevételt teszi: „Van itt még valami. Azok a népek bestiális viszonyok között élnek. Már Ptolemaiosz megmondta, hogy az Egyenlítő mindkét oldalán, valamint a sarkok alatt vad népek (ferini) élnek; a tapasztalat ezt most pontosabbá tette és megerősítette. Ebből pedig az következik, hogy az, aki elsőként foglalja el azokat a területeket, jogosan kormányozhatja az ott lakó népeket, mivel ők, nyilvánvalóan, *természettől fogva rabszolgák*. A filozófus (Arisztotelész) ezt mondja a *Politika* 1. könyvében (3. és 4. fejezet): nincs kétség afelől, hogy némelyek természettől fogva rabszolgák, mások pedig szabadok. Ez határozottan előnyös némelyeknek; és igazságos az, hogy egyesek parancsolnak, mások pedig engedelmeskednek; a birodalomban pedig, ugyanilyen természetes módon, egyeseknek parancsolniuk, következésképpen uralkodniuk kell, másoknak pedig engedelmeskedni. Ezért teszi hozzá a filozófus az említett könyv első fejezetében mindehhez még a következőket: ezen oknál fogva mondják a költők, hogy a görögök uralkodnak a barbárok felett, akik természettől fogva *barbárok* és vadak...”⁵

E pillanattól kezdve az amerikai bennszülöttekkel kapcsolatban két elv összeütközésének lehetünk tanúi: az egyik az ún. *missziós* elv, a másik a

⁵ Idézi Pedro Leturia: „Maior y Vitoria ante la conquista de América.” In. *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 3 (1930-1931). 72. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

civilizációs elv. A közös bennük az, hogy mind a kettő *asszimilációs* elv; az egyik az idegenséget a *keresztény vallás*, a másik pedig az *európai kultúra* elterjesztése okán kívánja magához rendelni, asszimilálni. A különbség – elsősorban *antropológiai* szempontból – abban lelhető fel, hogy melyik elv mekkora lehetőséget biztosít annak, hogy az Újvilág őslakossága benne foglaltasson az Egységes Emberiség fogalmában. E téren következő a helyzet: az asszimiláló *missziós* elv mögött mégiscsak ott rejlik az a keresztény gondolat, hogy Isten színe előtt minden ember egyenlő. A *civilizációs* elv ezzel szemben – főként a korlátozott észhasználat argumentumára támaszkodva – azt hangsúlyozta, hogy mivel ezek a lények *természettől fogva rabszolgák, barbárok, nem tekinthetők teljes mértékben embereknek*. E ponton következik be az, hogy felmondják azt az álláspontot, mely szerint *az emberi nem egységesnek tekinthető*.

Mindkét terminus – a természettől fogva rabszolga, valamint a barbár kifejezés – súlyos szemantikai ballasztot foglal magában. A görög felfogás szerint barbár az, aki kulturálatlan, műveletlen, *visszamaradt*. Nincs *logosza* (nem tud beszélni), és nincs *polisza*; emiatt nem részesülhet a boldog életben (*eudaimonia*); a barbár viselkedése vad, kegyetlen, híján van az erénynek. Emiatt *emberlétében* is fogyatékos, jóllehet a barbár – legvégső fokon – nem faji, hanem kulturális szempontból különbözik a görögöktől. A barbár azonban e felfogás szerint nem csupán az, ami, hanem szükségképpen *az is marad*, mivel képtelen kikeveredni a barbárság állapotából. Ennek legvégső oka pedig maga az emberi természet: e barbárok ugyanis *természettől fogva rabszolgák*. „Mert hisz barbár és szolga természetszerűen ugyanaz.”⁶ Annak oka pedig, hogy a természettől fogva rabszolga szükségképpen az is marad, ami volt, a *korlátozott észhasználatban* lelhető fel. E lény – Arisztotelész szerint – képes az észlelésre, képes felfogni bizonyos dolgokat, ámde nem sajátja az igazi ész, a *fronézis*. Márpedig *eudaimonia* csakis a *fronézis* alapján lehetséges. Ezért a természettől fogva rabszolga *még ember* ugyan, ámde *csökkent képességű* ember, hasonlít a háziállatra. Ezért jó és hasznos, ha szolgasorba kerül.

John Mair osztályozásának, annak, hogy ő a „barbár”, ill. a „természettől fogva rabszolga” kifejezést használta az Újvilág lakosaira, súlyos következményei voltak. Lehetőséget adott arra, hogy felfeszítsék az emberlét biológiai-antropológiai határait, az indiánokat *emberen kívüli, sőt emberalatti* lényeknek tekintsék, tehát abszolút értelemben vett idegeneknek. Az első ember, akinél Spanyolországban ez az argumentáció megjelent, Gil Gregorio licenciátus; ő a maga állásfoglalásában (1512) elvitatja az indiánoktól a józan

⁶ Arisztotelész: *Politika*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1969. 1252 b9. Fordította Szabó Miklós.

ítélőképesség és az értelem képességét, beszélő állatoknak tekinti őket.⁷ Juan López de Palacios Rubios, jogi doktor és királyi tanácsos 1512-14-ben kezlettraktátusában (*De las Islas del Mar Océano*) már kifejezetten utal Mair ezen művére, az abban foglalt nézeteket viszont nem fogadja el. Az általa összeállított ún. *requerimiento* nem tagadja az indiánok emberi mivoltát, ám a hangsúlyt ő nem az azonosság keresztény elvére helyezte, hanem a különbözősége.

Az 1510-es években folyó vita voltaképpen akörül forgott, hogy az indiánok vajon *teljes*, avagy *csökkent értékű* lények, teljes mértékben rendelkeznek-e az emberi természettel, vagy pedig sem. A probléma háttérében nyilvánvalóan nem elméleti megfontolások álltak, hanem a munkaerő felhasználásának nagyon is gyakorlati igényei. A vitában minőségi változás 1519 után állt be, miután Cortés meghódította Mexikót. Ekkor olyan hatalmas, művelt civilizációt hódítottak meg, melynek lakosaira a primitívizmus érveit már nem lehetett vonatkoztatni. Ennek ellenére még ezután is megjelentek olyan művek, amelyek kétségbe vonták az indiánok emberi természetét. Az ilyen jellegű művek szerzőinek egyike Gonzalo Fernández de Oviedo, királyi történétíró, akinek főműve (*Historia general y natural de las Indias*) 1535-ben jelent meg. Fernández de Oviedo rasszista felfogást képvisel az indiánok alsóbbrendűsége tekintetében. Tz. Todorov ezt így foglalja össze: Oviedo álláspontja szerint „az indiánok nincsenek lesüllyesztve a ló vagy a szamar szintjére (vagy valamivel még lejjebb), hanem valahol a szerves anyagok szintjén (fa, kő vagy vas) foglalnak helyet, mindenesetre lélektelen tárgyak”.⁸ A levonható következtetés pedig az, hogy a legjobb megoldás az lenne, ha az indiánok teljesen eltűnnének a Föld színéről.⁹ Négy évvel Vitoria híres, e kérdéskörrel kapcsolatos relectiojának elhangzása előtt az indiánok emberi mivoltát kétségbevonó álláspont, e művel, mondhatni, elérte a mélypontját.

Ugyanakkor a fent jelzett álláspontnak komoly teológiai hatásai is voltak; ha ugyanis radikálisan kétségbe vonják az indiánok emberi természetét, akkor lehetetlenné válik a térítésük is. Ezért nő meg később a *missziós elv* jelentősége, amely bizonyos ellensúlyt jelentett a teljes antropológiai kirekesztéssel szemben. Ezt az álláspontot fejezi ki a III. Pál pápa által 1537. június 9-én kibocsátott bulla, a *Sublimis Deus*.

Az 1530-as évek végére már sokmillió indián került közvetlen spanyol uralom alá, jogi státuszuk ugyanakkor teljességgel tisztázatlan volt. A hódításokat

⁷ Azt sajnos nem tudjuk, hogy Gil Gregorio ténylegesen ismerte-e Mair argumentációját. Kronológiailag ismerhette.

⁸ Tz. Todorov: Id. mű: 162.

⁹ Véase Lewis Hanke: *La Humanidad es una*. Fondo de Cultura Económica, México, 1985. 78.

igazoló elv két szerfölött gyenge lábakon álló érven nyugodott: egyrészt a pápai adományozásnak, másrészt pedig a „természettől való rabszolgaságnak” az érven. Az előbbi valamennyivel emberségesebb, ám alapjában véve idejétmúlt érv volt, az utóbbi már „modernebb” változat, ám annál brutálisabb, embertelenebb. Mindezen felfogások mögött pedig az európai és a prekolumbián indián kultúrák *találkozásának*, az idegenséggel való szembesülésnek, a *Másik* elismerésének és elismertetésének problémája húzódott meg; a legvégső horizontot pedig az emberiség *egységének* problémája jelentette.

Végül egy domonkos rendi szerzetes, a salamancai egyetem teológia professzora, *Francisco de Vitoria* vállalkozott arra, hogy a jelzett problémákra átfogó megoldást találjon. A megoldás lehetőségét 1539-ben, ama két nevezetes ünnepi nagyelőadás (*relectio*) keretében vázolta és fejtette ki, amelyet a salamancai egyetemen tartott. Felfogásának újdonságát nem utolsósorban az adja, hogy nem áll meg ott, hogy kazuisztikusan megválaszolja a *konkrét kérdést*, hanem ezt beleilleszti egy átfogó elméleti alapvetésbe. Ezért, mielőtt áttekintjük az indiánokkal kapcsolatos kérdéskört, nem árt tézisekben felsorolni Vitoria általános társadalom- és politikai filozófiájának főbb pontjait is.

1. A társadalom *organikus test*. Ez ősrégi elképzelés; Vitoria – részben a korabeli erasmianus tanok hatására – e toposz kapcsán viszont nem az *egység* és a *hierarchia* gondolatát emeli ki, hanem inkább a metaforában rejlő *egyenlőség* gondolatát hangsúlyozza: a test egyik tagja sincs kivételes helyzetben a többivel szemben.¹⁰

2. A *közhatalom* (potestas civilis) fogalmának eredete. A végső forrás természetesen Isten, de *nem közvetlenül*, hanem a *természetjog* közvetítésével. Ily módon a közhatalom legitimitása – bizonyos határokon belül – átvihető az Újvilág pogány államalakulataira is.

3. Az *állam* olyan *tökéletes közösség* (perfecta communitas), amely belülről is önmagában vett teljesség (*per se totum*), kívülről pedig beéri önmagával (*sibi sufficiens*). Ebben az a lényeges, hogy az állam lenne még akkor is, ha nem létezne kegyelem és természetfeletti rend. Így tehát, amennyiben az említett és más kritériumok fennállnak, akkor az állam mint tökéletes közösség fogalma kiterjeszthető az indián államalakulatokra is.

4. A *természetjog* (ius naturalis) mint a természeti törvénynek azon része, amely tartalmazza a különös, kommutatív igazságosságot, szabályozza az emberek közötti együttélést.

Mielőtt kitérnénk a következő pontra, érdemes markáns módon ábrázolni azt a szituációt, amellyel Vitoria szembesült. Az *egyik oldalon* ott a konkrét állam mint az államalkotó egyének szuverén, a *közjó* érdekében működő

¹⁰ Vö. ennek kapcsán José Luis Abellán elemzését: *El erasmismo español*. Editorial Espasa Calpe. Madrid, 1982. 129-130.

politikai közössége. A *másik oldalon* pedig a természetjog, mint a *természetes ész* világában megalapozott *principiumok* rendszere. A kérdés az, létezik-e olyan instancia, amely ezt a két, egymástól elválasztott területet egybekapcsolja? Vitoria szerint igen, és ez nem más, mint a *népek joga* (ius gentium).

5. A „népek joga” kifejezés ismert volt már az ókorban, feltűnik pl. Arisztotelész, Gaius, Ulpianus stb. írásaiban. Vitoria egy ponton hajt végre döntő változtatást Gaius meghatározásához képest. Az ő definíciója így hangzik: „Népek jogának azt nevezzük, amit a népek között a természetes ész állapított meg.”¹¹ A meghatározásnak rendkívül fontos eleme, hogy a *ius gentiumot* megalapozó instancia továbbra is a *természetes ész*; vagyis azt, amit természetes beállítódásnak tekintett egy pogány és profán római jogász, Vitoria – mint a teológia professzora és hívó keresztény – minden további nélkül átvehetőnek tartotta a XVI. században. A döntő változás ott következik be, hogy a jogszubjektum immár nem az egyes egyén, hanem a *nép*, mint kollektív szingularitás. A természetes ész megléte alapján így viszont nincs már semmilyen elvi-ideológiai akadálya annak, hogy az Újvilág újonnan felfedezett népei tagjai lehessenek a népek egyetemes földi közösségének.

6. Ennek alapján létezik a *totus orbis* mint rendezett, tagolt, politikailag artikulált totalitás, politikailag egyetemes társadalom. E felfogás leghíresebb megfogalmazása a *De potestate civili relectioban* így hangzik: „A népek jogának nemcsak az emberek szerződése és egyetértése alapján van ereje, hanem ez a jog a törvény valódi erejével rendelkezik. S az egész földkerekségnek, mely bizonyos módon egyetlen respublikát képez, megvan a hatalma arra, hogy igazságos és mindenki számára elfogadható törvényeket hozzon; ilyenek például a népek jogának törvényei. Ebből pedig az következik, hogy halálosan vétkeznek azok, akik a népek jogait megszegik, legyen szó akár békéről, akár háborúról, vagy olyan súlyos ügyről, mint amilyen például a követek sérthetetlen-sége. Egyetlen nemzet sem vonhatja ki magát a népek jogának kötelezettsége alól, mert ezt a kötelezettséget az egész földkerekség autoritása adja.”¹²

E passzus már önmagában elegendő ahhoz, hogy Vitoria személyében a modern nemzetközi jog egyik megalapítóját tisztelhesünk. Létezik tehát egy egyetemes emberi közösség, mely az egész földkerekséget átfogja. Ennek mozgató- és rendezőelve a *ius gentium*, amelynek egyrészt megvan a maga *nemzetfeletti autoritása*, tehát bizonyos kényszerítő erőt is magában foglal, másrészt pedig megvan a maga *nemzetfeletti közjava* is (bonum totius

¹¹ Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Amerika felfedezése és az új globális rend*. II. kötet: *Francisco de Vitoria és Juan Ginés de Sepúlveda írásai*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő – Gödöllő, 2004. 54. (A továbbiakban: *Az indiánokról...*)

¹² Francisco de Vitoria: *De la potestad civil*. In. Teofilo Urdanoz: *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960. 192-193. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

orbis). Ha pedig az utóbbi vonatkozást tekintve konfliktusba kerül egymással a nemzeti és a nemzetfeletti közjó, Vitoria úgy foglal állást, hogy az elsőbbség a földkerekség közjáváért illeti.

Kanyarodjunk most vissza egy pillanatra a *relectio* műfajához! Az előadás eme formája az egyetemi előadások (*lectio*) mellett létezett, gyakorlata megfigyelhető már a XIV. századi dél-franciaországi egyetemeken (pl. Montpellier) is. Ebbe a – salamancai egyetemen is honos – műfajba Vitoria lehelt új életet, mégpedig azért, hogy az évenként, általában ünnepnapokon megtartott nagyelőadást az egyetemi élet kivételes jelentőségű eseményévé avatta; és ennek keretében az előadó – elszakadva a rendes előadások témáitól – a kor akut kérdései, problémái kapcsán is véleményét nyilváníthatott.

A *relectio* tehát *szóbeli* nagyelőadás volt eredetileg, és nem – vagy nem csupán – a szűkebb szakmai közösséghez kívánt szólni, hanem egy jóval tágabb világhoz, az egyetemi értelmiséghez, sőt bizonyos értelemben a politikai univerzumhoz is. Megértését nehezíti viszont az, hogy az előadó *adott*nak *veszi* a korabeli hallgatóközönség ama *háttérműveltségét*, ismeretkörét, amellyel mi, XXI. századi olvasók már nem rendelkezünk. Ezért tűnik számunkra nemegyszer úgy, hogy a *relectio* „távírtai” stílusban íródik; Vitoria olykor csupán az utalások szintjén említ olyan ismereteket, argumentumokat, amelyek a kor hallgatósága számára evidensek voltak.

Joachim Stüben, aki a spanyol teológus *relectio*it német nyelvre fordította, fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy ezeket a skolasztikus disputáció stílusa határozza meg.¹³ Ez persze igaz; ámde figyelembe kell venni azt a körülményt is, hogy a *relectio* – részben azért, mert *nem* a szűkebb szakmai közösséghez szólt, hanem ennél nagyobb nyilvánossághoz – még a maga nehézkességével, argumentumainak ballasztjával együtt is egyfajta *népszerűsítő*, oldottabb stílusú *előadás* volt a saját korában, üde színfolt volt ez a skolasztikus disputációk „száraz geometriájában”. Ismert tény az is, hogy – az adott műfaj keretei között – Vitoria rendes előadásainak is megvolt a maga retorikai *charme*-ja, mondhatni: „bája”. Még inkább felerősödött ez a karakterisztikum a *relectio*ok vonatkozásában; ezért beszél T. Urdanoz arról, hogy a lazább, oldottabb stílus miatt e *relectio*kat oly módon kell olvasni inkább, mint ahogyan „modern konferenciaelőadásokhoz” viszonyulunk – persze e műfaj korabeli értelmében.¹⁴

Mielőtt vázolnánk a *relectio* főbb gondolatait, két megjegyzést előre kell bocsátani:

¹³ Joachim Stüben: *Vorwort des Übersetzers*. In Francisco de Vitoria: *Vorlesungen I.*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln, 1995. 109.

¹⁴ T. Urdanoz: „Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria.” In. Francisco de Vitoria: *Relectio de Indis o libertad de los indios*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967. LII.

1. Vitoria – és ezt nem lehet elégszer hangsúlyozni – alapjában véve a spanyol hódítás *mellett* van; őt *morálisan* nem a hódítás *ténye*, hanem annak *módja* háborította fel; *elméletileg* pedig azon érvek elégtelensége, amelyek a hódításokkal kapcsolatban korábban megfogalmazódtak.

2. Bármilyen fontos szerepet töltött is be a *legalitás* kérdése Vitoria okfejtésében, a végső horizont számára nem ez, hanem az *üdvözülés* kérdése, hiszen a szerző végső fokon mégiscsak hívó szerzetes, nem pedig laikus jogász.

Az *indianokról* c. relectióban Vitoria sorra veszi azokat a jogosulatlan és jogszerű jogcímekeket, amelyek alapján a spanyolok birtokba vehetik az újonnan felfedezett területeket. Ezen jogcímek részletes elemzésére jelen körülmények között nincs lehetőség; így inkább a *megalapozó* felvezetés ama néhány pontját kívánjuk röviden taglalni, amelyek éppenséggel az indiánok embermivoltával kapcsolatos disputát próbálják meg lezárni.

A Vitoria által vázolt programon belül az alábbi lépcsőfokok különíthetők el:

1. Vitoria számára a legfontosabb kérdés az indián őslakosság lelki gondozása, az *üdvösséghez* való hozzásegítése. Ehhez mindenképp szükség van arra, hogy a térítő munka nyugodt körülmények között történjen.

2. Téríteni azonban nem lehet megfelelő módon olyan környezetben, ahol a hódítások sora véres, és ahol durva, kegyetlen és irgalmatlan kizsákmányolás van. Ezért szükség van arra, hogy *jogi-politikai* szempontból megfelelő módon átgondolják és rendezzék az őslakosság helyzetét.

3. A jogi-politikai rendezés megnyugtató módon azonban csak akkor valósítható meg, ha megelőzi ezt az *antropológiai* alapvetés, vagyis le kell zárni az indiánok emberi természetéről folyó vitát.

4. Az antropológiai alapvetés centrumába az *észhasználat* elemzése kerül. Tehát az *idegenség* kérdése végső soron mint a megfelelő észhasználat függvénye jön szóba.

Amikor később már Vitoria indiánképét elemezték, sokáig uralkodott az az álláspont, hogy a salamancai teológus antropológiai szempontból teljes körűen rehabilitálta az indiánokat, és ezzel állást foglalt az emberiség *egységének* gondolata mellett.¹⁵ Csak az utóbbi időben kezdett kialakulni az ezzel ellentétes vélemény, amely viszont Vitoria indiánképének megítélése kapcsán már túlságosan is az eurocentrikus, asszimilációs oldalra helyezte a hangsúlyt.¹⁶

¹⁵ Ezt a felfogást vallja a régebbi vitoriánus iskola, pl. Vicente Bertrán de Heredia, Venancio Diego Carro stb.

¹⁶ Idetartozik egyebek között Francisco Castilla Urbano: *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1992., valamint Francisco Fernández Buey: *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*. Editorial El Viejo Topo, Madrid, 1995. című műve.

Valójában arról van szó, hogy Vitoria *kettős antropológiai modellt* használ, ebben túlsúlyos összetevő az antropológiai *egység* gondolata, mellette azonban megtalálható a *különbség, az alárendeltség* elvének hangsúlyozása is.

Ezt az antropológiai dualizmust jól mutatja az indiánokról tartott *relectio* két szöveghelye is, az első fejezet 15., ill. a harmadik fejezet 17. pontja. Az első szöveghelyen azt a kérdést vizsgálja meg Vitoria, hogy vajon az őslakosok jogos urai-e javaiknak magán-, ill. közjogi értelemben. Vitoria a jogosultsággal kapcsolatos lehetséges ellenvetések számát négy tényezőre korlátozza; „ha a barbárok nem voltak urak, akkor, úgy tűnik, hogy ez csak azzal magyarázható, hogy *bűnösök, hitetlenek, ill. fogycatékos képességűek vagy idióták.*” Első pillantásra úgy tűnik, hogy a *politikai* jogokat kétségbe vonó álláspontok vagy *teológiai* (1. és 2. eset), vagy pedig *antropológiai* (3. és 4. eset) természetűek. A merev szétválasztás azonban nem indokolt, mivel a teológiai természetű kifogásokat is erőteljesen átszínezi az antropológia.

Számunkra most a 3. és a 4. ellenérv a legfontosabb, az indiánok politikai-jogi státuszát ezekben támasztja alá a legerőteljesebben az antropológia. Ezek tengelyében pedig az *észhasználat* kérdése áll. Vitoria ezzel kapcsolatban e helyütt olyan rövid antropológiai áttekintést ad, amely az első fejezet csúcspontjának tekinthető: „a barbárok ténylegesen nem idióták, a maguk módján használják az eszüket. Nyilvánvaló, hogy dolgaikban bizonyos rend uralkodik; megfelelően rendezett városaik vannak, a házasság intézménye jól körvonalazott náluk, vannak előjáróik, uralkodóik, törvényeik, tanáraik, ipart űznek és kereskednek; mindez megköveteli az ész használatát. Továbbá, a vallásnak egy formája náluk is megvan, és nem tévednek azokban a dolgokban sem, amelyek nyilvánvalóak másoknak, ami ismét csak az ész használatának jele.”

E leírás valójában két elemből tevődik össze; egyrészt az alaptétel kimondásából – „a barbárok *a maguk módján* használják az eszüket, dolgaikban *bizonyos* rend uralkodik” –, másrészt pedig az alaptételben foglalt tartalom kibontásáról. Maga az alaptétel jól láthatóan tartalmaz bizonyos megszorításokat az észhasználat módja kapcsán, emellett magában foglal olyan kettőséget is, amellyel maga Vitoria sincs – és nem is lehet – tisztában. Egyrészt hangsúlyozza azt, hogy a barbárok *a maguk módján* használják az eszüket; ez utal arra a lehetőségre, hogy éppenséggel *más módon* is lehet használni az észet, mint ahogyan az az európai kultúrában történik, vagyis itt egy – az előadóból talán önkéntelenül kikíváncozó – *megengedő gesztusról* van szó. (Ugyanezt a tapasztalatot közvetíti a „*bizonyos* rend” szintagma.) Másrészt viszont e gesztust Vitoria azon nyomban vissza is vonja, amikor az észhasználat jellegzetességeinek konkrét kibontása során már azon jellemzők meglétét követeli meg, amelyeket az *európai* civilizáció hozott létre – bár igaz, ezen összetevők valamilyen szintű megléte nélkül nem létezne semmiféle civilizáció. E vonatkozásban tehát Vitorianál – minden nyitottsága ellenére –

valamiféle rejtett *eurocentrizmusra* *bukkanunk*, amelynek bizonyára ő maga sem volt tudatában. Vagyis Vitoria ama ártatlannak tűnő megfogalmazásában, hogy „a barbárok a maguk módján használják az eszüket”, egyszerre található meg az *egység* (ők is gondolkodnak) és a *különbség* (másként gondolkodnak) jelzése, valamint az *inferiorításra* való utalás (alacsonyabb szinten gondolkodnak).

A három elem közül számunkra egyelőre az első a legfontosabb. Anthony Pagden arra hívja fel a figyelmet, hogy Vitoria felsorolása voltaképpen gyengített parafrázisa az arisztotelészi *Politika* egyik híres passzusának, ahol egy felsorolásban foglalja össze a görög filozófus a polisz fennállásának és működésének legfőbb sajátosságait:¹⁷ Így kerül sor a város, a család és a házasság, az előljárók és a törvények, a tanárok, az iparűzés, kereskedelem és csere, valamint a vallás jegyeinek taglalására.

E rövid felsorolás kiemelt jelentőségét az adja, hogy ennek keretében Vitoria voltaképp az indiánok *antropológiai egyenjogúsítását* végzi el. A felsorolás láthatóan az *azonos* elemek *meglétére* helyezi a hangsúlyt – arra, hogy *léteznek* ilyen és ilyen elemek –, és nem azok *milyenségére*. Az pedig, hogy léteznek közös antropológiai jegyek, legvégső soron annak tulajdonítható, hogy e „barbárok” – a maguk módján ugyan – de „*használják az eszüket*”. Antropológiai szempontból a *Másik* tehát, vagyis az *idegen* ily módon *egyenlő velünk*. E szempontból mellékes körülmény, hogy az azonosság elismerése alapvetően európai összehasonlítási minták mentén történik,¹⁸ tehát az *egyenlőség* hangsúlyozásába óhatatlanul belejátszik a *hasonítás*, az *asszimiláció* gondolata. Ennek, mint látni fogjuk, a végső konklúzió megvonása során nő meg a jelentősége; egyelőre az a döntő, hogy az egyenlősítő észhasználat kimondásával és a természetből fogva rabszolga állapot „erős” értelmezésének egyértelmű elutasításával az indiánoknak elméletileg végérvényesen és határozottan beemelődnek az emberi nembe.

E ponton azonban óhatatlanul felmerül a következő kérdés: ha az Indiák lakosai antropológiailag *egyenlők* és *azonosak* velünk, akkor mégis minek tulajdonítható a közvetlenül tapasztalható jelentős fejlettségbeli elmaradásuk? Vitoria pedagógiai és retorikai érzékére vall, hogy rögtön a felsorolás után felkínálja a lehetséges megoldás kulcsát. „Úgy hiszem, az a tény, hogy a mi szemünkben annyira idiótának és balgának tűnnek, legnagyobb részt inkább *rossz és barbár neveltetésükből* ered...”

¹⁷ Anthony Pagden: *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. (A továbbiakban: *Fall...*) Cambridge University Press, 1982. 68. Az alábbiak során részben erre a műre, részben F. Castillo Urbano említett elemzésére támaszkodunk. Az Arisztotelész-idézet helye: *Politika*. Id. kiad: 329-30. (1328 b 5 skk.)

¹⁸ F. Castilla Urbano: *Pensamiento...* Id. kiad: 255.

Vitoria e megállapítása több szempontból is telitalálat. Egyrészt azért, mert előadásának már ezen a pontján jó érzékkel helyet biztosít az előadás későbbi zárógondolatának – a spanyol uralom más módszerekkel és más módon való fenntartása jogosultságának –, másrészt pedig azért, mert e vonatkozásban is érvényesíteni tudja a korábban már érintett elvet: az „Arisztotelészt Arisztotelésszel” való bírálat elvét. Ha ellenfelei az *encomienda* fenntartása és a brutális kizsákmányolás fenntartásának igazolása végett a „természettől fogva rabszolga” arisztotelészi elméletére támaszkodtak, ugyanennek cáfolataként ő a *potencia-aktus* tanának antropológiai alkalmazásával áll elő. Ennek értelmében a barbár őslakosban meglevő ész *látens*, *potenciális*, de csupáncsak azon okból, mert teljes körű *aktualizálását* akadályozza a hiányos és rossz nevelés.

E rövid elemzéssel Vitoria végérvényesen választ adott arra a kérdésre, hogy vajon a barbárok valódi urak voltak-e a spanyolok eljövetele előtt. Az ő válasza egyértelműen igenlő, és ennek immár megvan a maga szilárd *antropológiai* bázisa is. Ez azt jelenti, hogy bár az indiánok *mások*, mint mi, tőlünk *különböznek*, a jelzett másság és különbözőség ugyanakkor annak talaján jön létre, hogy alapjában véve *ugyanolyanok*, mint mi, *egyformák* velünk, vagyis a *Másság*, az *idegenség* az *Egységen* belül tapasztalható. Ezen antropológiai egyenlősítés tengelyében pedig a megfelelő *észhasználat* áll. Ezzel viszont *elméleti* szempontból végérvényesen megrendül az, ami az antropológiai *kitaszítottság*, *kiszolgáltatottság* állapotának igazolásához bázisul szolgált.

Mondanunk sem kell, hogy ez az antropológiai bázis képezi az alapját a *relectio* csúcspontját jelentő résznek: a világ népeinek egyenjogúsítása a *ius gentium* alapján. E részkérdéssel most nem kívánunk foglalkozni; pusztán azt jegyezzük meg, hogy ennek az egyenjogúságnak az alapját immár nem – vagy nem elsősorban – az *imago Dei* klasszikus keresztény koncepciója képezi, hanem egy sziklaszilárd – legvégső soron Istentől származó, de lényegét tekintve mégis evilági – fakultás: a *természetes ész*. Nos, ezért tartotta szükségesnek Vitoria, hogy már a bevezetésben tisztázza az *antropológiai* alapokat. Mindamellet nem feledkezhetünk meg arról, hogy az antropológiai *egység* kimondása távolról sem egyenlő az *azonosság* elvével, ebbe – a *különbözőség*, a *másság* hangsúlyozásával – messzemenően belevetülnek az *alárendeltség* aszimmetrikus momentumai is. A későbbiek során ennek természetesen meglesznek a maga jogi hatásai. Mindez azonban nem sokat von le a Vitoria által végrehajtott fordulat jelentőségéből.

A jelzett magas szintű elméleti színvonalat azonban Vitoria nem képes az előadás során végig fenntartani. E színvonal akkor kezd süllyedni, amikor a spanyol uralom legitim jogcímait kezdi részletekbe menően elemezni – hozzá-

vetőlegesen a második jogcímtől tapasztalható a hanyatlás –, mélypontját pedig az utolsó, hipotetikus, nyolcadik jogcím taglalása során éri el. Ezen belül található a *második antropológiai vázlat*, erre a korábbiak során már utaltunk: „*e barbárok – jóllehet korábban azt mondtuk, hogy nem teljesen gyengeelméjűek – mégis a szellemileg fogyatékosoktól oly csekély mértékben különböznek, hogy úgy tűnik, nem alkalmasak arra, hogy törvényes politikai közösséget hozzanak, és az emberi és politikai határokon belül irányító szerepet lássanak el.* Ezért nincsenek megfelelő törvényeik, előjáróik, és még arra sem képesek, hogy családjukat megfelelő módon irányítsák. Sőt, híján vannak a tudományoknak és a művészeteknek – nem csupán a szabad művészeteknek, hanem a mesterségeknek is –, nincs rendezett mezőgazdaságuk, nincsenek kézműveseik, és híján vannak sok olyan dolognak, amelyek az emberi élethez nemcsak hasznosak, hanem szükségesek is.”

Miről is van szó valójában? Legvégső fokon annak az *antropológiai* bázisnak a felpuhításáról, amelynek kereteit és tartalmát korábban épp Vitoria alakította ki. Végtelenen meghasadhat az *egység*, az emberi nem egységének gondolata; a *Másik*, akinek, mint láttuk, megmaradt az *Egyikkel* szembeni *különbsége*, sőt bizonyos fokú *alsóbbrendűsége* is, ám aki ennek ellenére mégis karnyújtásnyi közelségbe került, ekkor hirtelen ismét mérhetetlen messzire távolodik; *embertársból, felebarátból* ismét csak radikálisan *idegenné* válik. Igaz, hogy *még mindig* az emberi nem *egységén* belül foglal helyet, de immár olyan virtuális távolságban, amely már szinte megkérdőjelezi a szóhasználat jogosságát is.

Korábban láttuk, hogy az indiánok antropológiai „beemelése” az emberlét világába, *formális* szempontból olyan konstrukció keretén belül történt meg, amelynek két eleme volt: egy alaptétel és a taxatív felsorolás. Most ugyanezt látjuk, ámde „fordított irányban”. *Tartalmi* szempontból az argumentáció tengelyében mindkét kritikus szöveghelyen az *észhasználat* áll. Csakhogy amíg az első esetben az antropológiai *azonosság* alátámasztását szolgálta ez, itt már az antropológiai *különbözőség* tételét hivatott igazolni. Magában az érvelés *szerkezetében* azonban finom hangsúlyeltolódások fedezhetők fel, ezek végső soron két egymástól *különböző* észfogalom koncipiálásában jutnak érvényre. Az *első* esetben Vitoria leszögezi, hogy az indiánok „a maguk módján használják az eszüket”, majd ezután a hallgatóság elé tárja az erre vonatkozó bizonyítékokat is: városaik, előjáróik, uralkodóik, törvényeik vannak stb. A spanyol teológus e helyütt *illusztratív* szándékkal említ *néhány* karakterisztikumot, amelyek távolról sem merítik ki az észhasználat teljességét, viszont elégségesek ahhoz, hogy bizonyítsák annak meglétét, míg az ennek esetleg ellentmondó momentumokról egyszerűen hallgat. Az ennek eredményeként megfogalmazódó racionalitás megnevezésére talán a „szubsz-

tantív érzefogalom” a legjobb kifejezés. Vitoria a második esetben is látszólag hasonló módon jár el; először leszögezi, hogy a barbárok „a szellemileg fogyatékosoktól csekély mértékben különböznek”, majd következik a felsorolás: nincsenek megfelelő előjárók, törvényeik, híján vannak a tudományoknak, művészeteknek stb.¹⁹ Az ennek ellentmondó momentumokról itt is hallgat. Ebben az esetben viszont érvelése mintha Popper falszifikációs elvét előlegezné meg, melynek értelmében, ha *találunk* olyan instanciákat, amelyek ellentmondanak a szabatos észhasználatnak, akkor az már elegendő alap arra, hogy a tényleges emberi ész meglétét kétségbe vonjuk. E felfogást – az előzővel szemben – *akcidentális* érzefogalomnak lehetne nevezni. Más megfogalmazásban a két megközelítésmód így fest:

1. *ha* találunk olyan jegyeket, melyek a szabatos észhasználatra utalnak, *akkor* ez már elégséges annak bizonyításához, hogy az indiánoknak „*van* eszük”;

2. *ha* találunk akárcsak egyetlenegy olyan jegyet, amely kivételt képez a szabatos észhasználat alól, *akkor* ez már elégséges annak bizonyításához, hogy az indiánokban „*nincs meg* a kellő emberi ész”.

Vitoria a második taxatív felsorolás során, amely számos ponton *pendant*-ja az elsőnek, ennek szellemében jár el.²⁰ E második felsorolás retorikai súlyával a hallgatóság minden bizonnyal éppúgy tisztában volt, mint az első felsorolás jelentőségével, hiszen itt ismét bizonyos arisztotelianus elemek kellő meglétének hiányáról van szó. Vitoria először a *megfelelő* törvények, előjárók és a család hiányát említi. A fejlett *háztartás* megléte azért fontos, mert ez képezi az alapját a kormányzás fejlettebb formáinak.²¹ A *törvények* és *magisztrátusok* formáit nem azért tartja elégtelennek, mert gyenge háztartási alapra épülnek, hanem azért, mert megakadályozzák a törvények betartásának legfőbb célját: az erények művelését, amelyek szintén a begyakorlás révén valósíthatók meg.²²

Ezután beszél Vitoria az emberi tevékenység egyéb formáiról. Szinte szikár tömörséggel tekinti át őket, kezdve a földműveléstől egészen a szabad művészetekig, ám minden szféra fogyatékos megléte vagy hiánya mögé súlyos mögöttes mondanivalót társít. A fejlett *mezőgazdaság* nem pusztán az élelem biztosítása miatt fontos, hanem egyszersmind azt is tanúsítja, mennyire

¹⁹ E ponton figyelmen kívül hagyjuk, hogy e megállapítások *tényszerűen* igazak-e vagy sem.

²⁰ Ennek áttekintése során ismét A. Pagden művére támaszkodunk: *Fall...* Id. kiad.

²¹ Vö. Arisztotelész: *Politika*. Id. kiad: 81. (1252 b 12 skk.)

²² Vö. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Budapest, Magyar Helikon, 1971. 32. (1103 a 26 skk.) (Fordította: Szabó Miklós), valamint A. Pagden: *Fall...* Id. kiad: 80.

képes az ember megszeliđíteni, humanizálni saját környezetét; a mezőgazdaság pedig, Vitoria szerint, az indiánok körében rendkívül fejletlen.²³

A *mesterségek* és a *kézművesség* kellő fejlettsége szintén a humanizáció ismérve; ez is a környezet ember által való átalakításának, megszeliđítésének fokmérője. Meg kell jegyezni, hogy a korabeli európaiak szemében különös jelentősége volt a *vas* használatának; ennek hiánya, vagyis az indián kultúrák neolitszintje valóban fontos értékmérőnek számíthatott.²⁴

A legfontosabb fogyatékoságot azonban a *szabad művészetek* – *tudományok* és *művészetek* – kellő színvonalának hiánya jelenti.²⁵ S a korabeli Európa a legfőbb tényezőnek az *írás* hiányát tartotta.

E tételben és a rákövetkező felsorolásban súlyos antropológiai visszaminősítés jelenik meg. A teljes „visszatáncolás” és a mélypont azonban csak nem sokkal e felsorolás után következik. Itt ugyanis Vitoria visszahozza a „*természettől fogva rabszolgák*” általa korábban már megcáfolt argumentumát: „Ez az érvelés alkalmas lehet abban az esetben is, amit korábban mondtak, hogy ti, néhányan természettől fogva rabszolgák. E barbárok pedig ilyennek tűnnek, és részben ezért lehetne őket mint rabszolgákat kormányozni.” Ebből pedig logikusan következik a szélső, negatív határérték: „*S csaknem olyanok, mint a vadak vagy maguk a vadállatok*, mivel nem élnek változatosabb vagy alig valamivel jobb táplálékkal, mint a vadak. Ennélfogva – hasonló módon – értelmesebb emberek gyámkodására lehetne bízni őket.” Ezzel az okfejtéssel gyakorlatilag a *kezdetekhez* jutottunk vissza. Úgy tűnik, hogy az a kezdettől fogva meglévő feszítő kettősség, ami a *népek joga szimmetriája*, illetve a *hódítás aszimmetriája* között állt fenn, végérvényesen a hódítás jogszerűségének igazolása javára billent.

Ezzel együtt természetesen változáson megy keresztül az elmaradottság magyarázatául szolgáló *hiányos nevelés* helyi értéke is. A bevezetésben a fogyatékos nevelés említése érvként szolgált az indián közösségek *szuverenitása* mellett, mivel fejletlenségük egyes-egyedül nevelésük fogyatékoságának tulajdonítható, e helyütt viszont ugyanez a tényező a hódítás és az indiánok feletti *uralom* megermentésének eszközévé vált. A hiányos nevelés

²³ Vitoria vagy nem ismeri, vagy pedig nem hajlandó tudomást venni arról a csodálatosan fejlett kukorica-kultúráról, mellyel az aztékok rendelkeztek, s amelynek még a hódítók is csodájára jártak.

²⁴ Vö. Anthony Pagden: *Fall...* Id. kiad: 91. Arisztotelész már idézett felsorolása szerint a kézműves réteg megléte nélkülözhetetlen a fejlett politikai közösség léte szempontjából. *Politika*. Id. kiad: 329-330. (1328 b.)

²⁵ Vitoriának e kijelentése *így*, ebben a formában természetesen nem igaz. Az indián magaskultúrák egész sor tudományágban – pl. építészet, csillagászat, matematika, orvostudomány stb. – magas színvonalon álltak, művészetük fejlettségéről pedig ma is meggyőződhetünk.

korábban azt a képzeletbeli úrt töltötte ki, ami az indiánokat antropológiai szempontból elválasztotta az európaiaktól, később ugyanez a tényező viszont a kettejük közötti távolságot *még inkább növelte*. S a konzekvens letaszíttatás alapján tűnik az indiánok felett való gyámkodás immár felemelő kegynek.

A teljesség kedvéért meg kell jegyezni, hogy érvelése kapcsán Vitoria e vonatkozásban is beiktat bizonyos tompító „fékeket”. Először is utal az *időbeni* korlátozottságra; e gyámkodásnak csak addig szabad tartania, ameddig a barbárok „ebben az állapotban vannak”. Kijelenti másrészt azt is, hogy ennek az uralomnak kizárólag azon kell alapulnia, „hogy a barbárok javáért és hasznáért teszik, nem pedig a spanyolok hasznának okán”. E kitételek azonban lényegileg nem módosítják az alapképletet.

A jelzett jogcím kapcsán számításba jönnek olyan passzusok is, amelyek további hermeneutikai mérlegelésre nyújtanak lehetőséget. A következő kérdésfelvetésről van szó: amíg a bevezető részben Vitoria *affirmative* és *feltétlen* módon emelt szót emellett, hogy az indiánok racionalisak, e helyütt már erősen *hipotetikus* és nagyon is *feltételes* nyelvezetet használ: „Van egy másik jogcím is, melyet *teljes bizonyossággal nem lehet megerősíteni*, megvitatni azonban igen, s ez némelyek számára törvényes jogcímnak *tűnik*. *Én magam ezt helyeselni nem merem, de maradéktalanul elvetni sem.*”

Vajon minek köszönhető e tétovázás? Nem szabad megfeledkezni Vitoria helyzetéről. Spanyolország egyik leghíresebb egyetemének vezető teológia-professzoraként (*prima*) ügyelni kellett a szavaira. Meglehet, a *hipotetikus* megfogalmazás valamilyen *rejtett üzenetet* foglalt magában, ennek értelmében e jogcím korántsem az ő szilárd meggyőződését fejezi ki, inkább kényszerű engedmény a közhatalom, valamint a közvélemény előtt. E feltevések azonban nem többek merő sejtésnél.

Összefoglalóan azt mondhatjuk végül, hogy a kétféle észfogalom – szubsztantív, valamint az akcidentális ész – kétféle antropológiai következtetés levonására nyújt lehetőséget. Az előbbi alapján Vitoria *beemeli* az indiánokat az egységes emberi nem keretei közé, az utóbbi alapján viszont megnyitja a lehetőséget *kizárásukra* is. S bár a dominikánus szerzetes esetében a hangsúly mindenképp az első összetevőre esik, a másodiktól sem szabad elfeledkezni. Ily módon elmélete egyaránt magában foglalja az *azonosság* és a *különbség* momentumait, és az emberiség *egységéről* az ő felfogásában csak mint posztulátumról beszélhetünk. Az Újvilágban feltűnő lények megmaradtak tehát idegennek.

Végezetül engedtessek meg egy szerves történeti gondolatpárhuzam. A *par excellence* idegen olyan folyamat legelején tűnt fel az európai létezés horizontján, amely történeti folyamat azóta is tart, sőt azóta kiteljesedett, és korunkban jutott el végső beteljesedése *kezdetéhez*. E folyamatot *globalizá-*

ciónak nevezzük. Megszületésében, megerősödésében és jelenlegi beteljesedésében Európa mindig is központi szerepet játszott; csak épp a folyamat iránya változott meg alapvetően. Európa a korábbi évszázadokban cselekvő motorja, erőttől duzzadó centruma volt ennek, és nyugodtan lehet alkalmazni e folyamatra Emmanuel Lévinas sorait is; *a saját és az idegen* még más nyelvi kódban jelenik meg a tőle idézett szöveghelyen, ámde az üzenet lényege pontosan érthető: „A lét ember általi meghódítása történelem során – íme a formula, amelyhez a szabadság, az autonómia, *a Másnak [Autre] a Magára való redukciója* egyaránt vezet. Ez nem valamilyen absztrakt sémát, hanem magát az emberi Ént [*Moi*] jelöli. Az Én létezése mint *a különbözők azonosítása* zajlik.”²⁶ A tendencia világos: az új kontinens – annak lakosai és civilizációi mint lényegileg idegen elemek – *azáltal kerülnek be a létbe*, azáltal „jönnek létre”, hogy áldozatául esnek az európai hatalomkiterjesztés *önösségének*. Abban az Énben, amelyben a „különbözők azonosítása” zajlik, mélyebb értelemben már az európai határokat átlépő *karteziánus* szellem ama mardosó éhsége dörömböl, amely egész kontinenseket, idegen népeket tesz háttértalan étvágya tárgyává. Kielégítésében pedig olyan uralkodók, államférfiak játszottak szerepet, akik az idegen fölött gyakorolt uralmat vaskézzel érvényesítették: V. Károly, Tudor Erzsébet, II. Fülöp, hogy a később megjelenőkről ne is beszéljünk.

Az elmúlt évszázadok során Európa kielégíteni igyekezett falánk étvágyát akár az idegen földek, idegen javak bekebelezésével is. Ennek nyomán eltelt, betelt, komfortcentrikus lett, olyannyira élvezetgá, élvezővé, puhánnyá vált, hogy hovatovább már szaporodni is elfelejtett. S míg saját jelen helyzetét fényesítette, könnyítette, és ennek rendelt alá mindent, az idetartozókban elhomályosult a távol jövő, a későbbi generációk iránti felelősségérzet, a szélesebb távlatokban mozgó történelmi gondolkodásmód.

S ha Európa korábban cselekvő erőközpontja volt a globalizáció folyamatának, napjainkban már az tapasztalható inkább, hogy minden győzelmi látszat ellenére sokkal inkább enervált, elgyengülő elszenvedője annak, mégpedig olyan jellegtelen és kisszerű bürokrata politikusokkal az élén – lásd Junckert és az Európai Unió vezető garnitúrájának jelen társaságát –, akiket a korábban megnevezett uralkodókkal nem lehet egy lapon emlegetni. S napjainkban e garnitúra milliósázmra engedi, sőt csalja, csábítja Európába azokat az idegeneket, más kontinensek és kultúrák elesett, szegény, szerencsétlen, ugyanakkor kiteljesedésre éhes embertömegeit, akik közül számosan nem tudnak, és talán nem is akarnak integrálódni az európai életrendbe, és

²⁶ Emmanuel Lévinas: „A filozófia és a végtelen ideája.” In: *Nyelv és közelség*. Dianoia, Tanulmány Kiadó – Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997. 28. Fordította Tarnay László. (Az utolsó kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

akik megmaradnak idegennek Európa szívében, noha egyelőre még csak annak nyugati pitvarában.

S Európa végzetét bizonyos értelemben véve *az idegen, a hozzá való viszonyulás* szélsőségsége jelenti. Hajdanán is ez jelentette a végzetét, amikor felsőbbrendűségi tudattól eltelve önmagát proklamálta az emberlét legfőbb instanciájává, mércéjévé, és – tisztelet persze a kisszámú kivételnek, közéjük tartozik Vitoria is – kísérletet sem tett az idegennel szemben a józan önmérséklet gyakorlására, a prudens önkorlátozásra. S ez jelenti számára manapság is a végzetet, amikor – mintegy a korábbi *hibás* álláspont hasonlóképpen *hibás* és túlzó korrekciójaként – mintegy maga megy elébe a végzetének, és az idegennel együtt élvetegen bomlasztja saját történelmi és kulturális identitását, élvezettel töri össze és hordja szét identitásának azon összetevőit, amelyeket elődei hosszú évszázadokon át fáradságos munkával raktak össze. Tehát az egyik melléfogást, hibát, a XVI. századit, egy másik melléfogással próbálja orvosolni; s teszi ezt immár a XXI. században.

S hogy mi lesz e folyamat végkimenetele, nem lehet tudni; jobban mondva nagyon is lehet sejteni. Arra, hogy megéljék mindezt, gondolatmenetünk fiatalabb követőinek jó esélye van – ahogy 1792-ben, Valmy dombjainál Goethe is jelen lehetett az *ancien régime* pusztulásánál. Némi malíciával annyit kívánhatunk csupán, legalább azzal legyenek tisztában, mit is veszítenek el valójában, amikor elidegenülnek még önnön mivoltuktól is.

Rövid tanulmányomban a 19. századi magyar filozófia egy sajátos jelenségét kívánom bemutatni, mégpedig azt, ahogyan a formálódó magyar filozófia bizonyos szerzőket kizár a soraiból. A kizárási technikák szemrevételezése azért is fontos, mert általa megmutatkoznak a magyar filozófiatörténet-írás kanonizálási módozatai, amelyek sokban lemásolják az irodalomtörténet eljárás módjait. Ez a hasonlatosság az irodalomtörténet és a filozófiatörténet között nem véletlen, hiszen a 19. század első felének a meghatározó kulturális entitása az irodalom és az irodalom által képviselt nemzeti eszme volt. Kelet-Közép-Európában másutt is, mint pl. a cseheknél és a szlovákoknál az irodalmárok voltak azok, akik megfogalmazták, mit várnak el a filozófiától a nemzeti kultúra kiépítése során, és az ő filozófia-értelmezésük nagyban befolyásolta nemcsak azt, hogy milyen filozófia a kívánatos a számukra, hanem azt is, hogy kik azok a filozófusok, akik számba jöhetnek. Ma már közhely annak a megállapítása, hogy a hegemon szerepben levő triumvirátus tagja, az irodalomtörténész Toldy szemlélete milyen ráhatással volt a magyar irodalmi panteon kialakítására, de azt ritkábban szoktuk említeni, hogy ugyanennek a válogatási mechanizmusnak a látható nyomai megvannak a magyar filozófia történetírásában is.

A kizárás megjelenése a magyarországi filozófiában ugyanakkor cezúrát is jelent, hiszen egy olyan, univerzalizásra törekvő kiválogatási mechanizmust honosított meg, amely korábban nem, vagy csak ritkán jelent meg. Jelen írásban, területiális szempontból a felső-magyarországi filozófiára fókuszálok, ahol a tárgyalt korszakot megelőzően az iskolai filozófia uralta a terepet. Ezen belül a katolikus bölcseletet a jezsuita rend feloszlása után az eklektikus gondolkodás jellemezte. Ez egyetlen elkülönülést ismert, amelynek egyrészt teológiai, másrészt hatalomgyakorlási okai voltak: a kanti bölcselettől való távolságtartást. Teológiai szempontból ez a hagyományos metafizika megmentésére, hatalomgyakorlási aspektusból pedig a liberális politikai eszmék kizárására irányult. Tudjuk viszont, hogy ez csupán részlegesen érintette a protestáns iskolai filozófiát, amelyik viszonylag gyorsan megtalálta ennek a bölcseletnek az oktatásban is hasznosítható szegmensét: az etikai tematizációt. Ezzel véghezvitte azt a szubverziót, amely viszonylag kiiktatta az egyház kontrollját, és egy új szemléletet vitt be a tanításba. A kantiánusok kizárása tehát csak behatárolt területen, és ott sem teljesen sikerült. Sőt, a formálódó magyar filozófiában kialakult egy erős affinitás is a kanti filozófiával szemben, amely túlélte

mind a Kant-vitát, mind pedig a metafizika további jelenlétét az iskolák falai között. Olyannyira, hogy a felső-magyarországi iskolai filozófia a hosszú tizenkilencedik század folyamán létre is hozott egy tradíciót, amely mind latin, mind pedig későbbi magyar illetve német nyelvűségében szinte töretlenül fennállt.

Ami érvényes a kanti filozófia vonzatában, az többé-kevésbé elmondható a bölcselőkről is. Felső-Magyarországon élt a legtovább a Hungarus-tudat, mégpedig nemcsak a németországi egyetemeket látogatott német protestáns (példaként Johannes Genersich vagy Samuel Topercer nevét említhetjük), hanem a katolikus értelmiségiek között is (Karl Georg Rummy vagy az ellentmondásos szlovák Ján Čaplovič). Jelenlétüket a magyar kultúrában csak a század harmincas éveiben kérdőjelezzük meg az Athenaeum és a Figyelmező publicistái, akik nyelvi és ideológiai szempontból is homogén nemzetben gondolkodtak. Ez a homogenizáló szemlélet persze nemcsak a magyar oldalt jellemezte, hanem Felső-Magyarországon a szlovákokat is. Az iskola falai közül kilépő nyilvános filozófián belül elválik egymástól a magyar és a szlovák bölcsélet. Az irodalomtörténet-írásból ismert fogalmi megkülönböztetés nyomán¹ állíthatjuk mi is, hogy a filozófusi identitás meghatározásánál a nemzeti filozófiák elhagyják az „államközösségi” elvet (feladva ezzel a Hungarus-tudatot is), és történetfilozófiájukban az „eredetközösségi” illetve „hagyományközösségi” elvet tekintik mérvadónak. Ezzel párhuzamosan megjelennek az „idegenek”, akik vagy nyelvi, vagy történettudati, esetleg „nemzetépítő” szempontból a másságot jelenítik meg. Ez a magyar és a szlovák oldalon nem jelent nagyobb problémát, hiszen marad egy tábor, ahová be lehet tagolódni. Sőt, ezt a bifurkációt természetesnek is tekinthetjük az adott körülmények között. Ennek a váltásnak a valódi vesztesei Magyarországon általában és Felső-Magyarországon jelesen a német kultúra és annak képviselői voltak. Ezt a helyzetet pregnánsan jellemzi a következő állítás: „A hazai németiség a magyar nemzeti irodalom fellendülésével szemben nem volt képes egységesen állást foglalni, azaz sem abban nem volt egységes, hogy erejét feltétlenül a magyar szellemi élet rendelkezésére bocsássa, sem pedig abban, hogy kulturális különállóságát megőrizze.”² Amit Pukánszky a német irodalomról mond, többé-kevésbé érvényes a magyarországi, német nyelvű filozófiára is. Petőcz Mihály vagy Samuel Steiner munkássága sokáig ismeretlen maradt a filozófiatörténet-írás számára, sőt, Petőcz esetében még a narratívába helyezés is gondokat okoz. Ami felveti azt a kérdést is, hogy milyen szerepe van az egyes diskurzusoknak a magyar filozófia történetében. Sarkítottabban fogalmazva: a reformkorban kialakult

¹ Lásd: S. Varga Pál: *A nemzeti költészet csarnokai. A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásban*, Budapest, Balassi Kiadó, 2005.

² Pukánszky Béla: *A magyarországi német irodalom története*, utánnomás, Máriabesnyő, Attraktor Kiadó, 2002. 487.

narratíva, amelyik megköveteli az egységes és homogén diskurzus bemutatását, alighanem felülvizsgálatra szorul. Ezzel kapcsolatban, ugyanakkor felvetődik még egy probléma: lehetséges, hogy a nemzeti diskurzus kikövetelte „kiközösítési” eljárások mellett – amelyek a szerzők nemzetiségét és az általuk használt nyelvet pécézik ki – léteztek olyan mechanizmusok is, amelyek az aktuális politikai és ideológiai érdekek mentén zártak ki a kánonból gondolkodókat.

Jelen írásban három kizárási technikát szeretnék bemutatni: **a nyelvi indíttatásút, a cenzúrán alapulót, valamint az elhallgatást.** Mindegyikhez társítok példákat is, hogy láthassuk, konkrétan hogyan valósultak meg ezek az eljárások. Hiszen csaknem mindegyik esetben a felszín alatt történtek a dolgok, és különböző érvelési módokat alkalmaztak a szereplők. Már ha egyáltalán fontosnak tartották az érvelést. Mindhárom kizárási technika mögött meghúzódik egy általános diskurzus: a nemzeti filozófiához köthető filozófia-értelmezés. Mivel azonban a nemzeti filozófia programja erős politikai és ideológiai töltettel is bír, szempontjai nem mindenütt érvényesültek konzekvensen, hanem alkalmazkodtak az adott eset körülményeihez. A spekulatív filozófia elutasítása, amely a diskurzus egyik alapeleme volt, a hegeli filozófiával szemben alkalmaztatik a legegységelműbben, de például az olyan filozófussal szemben, mint Nyíri már felfüggesztődik, hiszen Nyíri institutionálisan a triumvirátushoz kötődik. De ismét előkerül, amikor Petőcz spekulativizmusa a vita tárgya, hiszen Petőcz nem magyarul írt. A cenzúra pedig akkor válik eszközzé, amikor olyan bölcsészről van szó, aki politikailag a magyar kultúra centrumában álló személyekkel együtt ugyanazon a platformon áll ugyan, de egyéb tevékenységével kihívhatja a hatalom ellenállását, tehát fel kell áldozni őt az általánosabb – nem filozófiai, hanem politikai – cél érdekében. Az elhallgatás háttere még bonyolultabb és kiszámíthatatlanabb volt. Hiszen sajtóságos szelektivitás valósult meg, amikor a reformkor alapeszméit támadó és a reformokat követelő szerző is marginalizálódik. És artikulálatlan marad az is, ha a – jobb elnevezés híján – alkalmazott filozófiának nevezett területre tévednek olyan szerzők, akik nem tartoznak sem az iskolai filozófiába, sem pedig a nyilvános filozófia elfogadott tagjai közé, és nézeteik negligálódnak. De lássuk inkább az egyes eseteket.

A nyelvi indíttatású kizárás. A magyar filozófia történetének periodizálásában mára már elfogadott tétel az, hogy a filozófiai nyelvújítás mellett a Kant-vita volt az a cezúra, amikor a magyar nyelvűség kezdett követelménnyé válni a nyilvánosság előtt megjelenő szerzők számára. Mester Béla több helyen is kifejtette, hogy a nemzeti filozófia (és a nemzeti filozófiák) kialakulása szorosan összefüggött a filozófiai nyilvánosság szerkezetváltásával valamint a nyelvvtással.³ Valójában ekkor indul el az a folyamat, amely néhány évtizeddel

³ Lásd főként: Mester Béla: A „nemzeti filozófia” virágkora és bukása a 19. századi magyar kultúrában. In. *Identitások és váltások* (szerk. Neumer Katalin), Budapest,

később a nemzeti filozófia programjában csúcsosodik ki. Ez a program önálló diskurzusként jelölte ki a 19. századi magyar filozófia mozgásterének határait valamint az argumentáció instrumentáriumát. Ennek az eszköztárnak az alapelemeit részben az irodalomkritika területéről kölcsönözte a filozófia, részben önmaga termelte ki és finomította később a hegeli pör folyamatában. Ott már nemcsak arról volt szó, hogy egyszerűen magyarul, hanem közérthetően szólaljon meg a filozófia. Az „érthetlenség” vádja is az irodalom hegemon szerepéből fakad, hiszen nem annyira a terminológiai követelmények betartásán, mint inkább a stilisztikai tisztaságon és „magyarosság” eszményén alapul. A kiinduló pont az irodalomkritikában a híres-hírhedt „Pyrker-pör” volt, amelyben Toldy megfogalmazta azokat az elvárásokat, amelyeket egy magyar íróval szemben kell támasztani.⁴ Pontosabban: arról volt szó, hogy milyen esetekben publikálhat egy hazai író nem magyar nyelven? Toldy két ilyen feltételt határozott meg. Első sorban akkor tekinthetünk el a magyar nyelvűségtől, ha a szerző olyan tudományterületet művel, amelynek nincs hazai közönsége. Másodsorban akkor, ha a szerző magyarországi ugyan, de nem tud magyarul.

Az első feltétel tehát a tudományterületet, a második a szerző személyét teszi meg kritériumként. Vagyis, ha létezik olyan tudomány, amelyik még nem honosodott meg Magyarországon, és nincsenek nemzeti intézményei sem, akkor megengedett valamilyen idegen nyelv használata. A Pyrker-pör kirobbanásakor még nem létezett a magyar filozófiának olyan – az iskolai filozófián túlnyúló – institutionális háttere, amely a valódi szakmai vitákat mederbe terelte volna, és bebiztosította volna a szakmaiság kritériumainak maradéktalan betartását. Ezért történt meg például az, hogy a Kant-vita állandó résztvevője, Rozgonyi József, amikor nem az ideológiától átitatott nyilvános vitában szólalt fel, hanem az ismeretfilozófia kérdéseit feszegette, nem magyarul, hanem latinul írta meg vitairatait. És ezért őt nem érte semmilyen inzultus. Persze, megjegyzendő, hogy a latin nem zavarta annyira Toldyékát. A probléma a magyar mellett élő nyelvekkel (némettel, szlovákkal etc.) volt. A viták akkor kezdődtek, amikor már létezett a Tudós Társaság, és amikor akadt olyan szerző, aki bevallottan magyar volt, de műveit nem magyarul írta. Az ilyen eseteket az uralkodó diskurzus olyan egyéni döntésnek tartotta, amely erkölcsileg minősíthető. Azaz: aki magyar, de nem magyarul publikál, az kétes személy, magyarsága megkérdőjelezhető, és ezért nincs is helye a magyar szerzők panteonjában.

Gondolat Kiadó, 2015. 93-116.; uő: A 19. századi nemzet mint filozófiai program. In: *Nemzet, faj, kultúra a hosszú 19. században Magyarországon és Európában* (Szerk. Hörcher Ferenc, Lajtai Mátyás, Mester Béla), Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, 2016. 71-90.

⁴ Az eset leírását lásd: Fenyő István: *Valóságábrázolás és eszményítés. Irodalomkritikai gondolkodásunk fejlődése 1830-1842*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990. 99-114.

Petőcz Mihály, akin keresztül ezt az eljárást demonstrálom, hiába is kérvényezte a Nemzeti Múzeum Könyvtáránál – könyveit is csatolva a levélhez⁵ – hogy a „nemzeti könyvtárak lajstromába” iktassák be, ez a kérése sikert fülekre talált. Nem segített ezen az sem, hogy a Magyar Tudós Társaság 1837. évi nyelvtudományi díjkérdésére benyújtotta nyelvtörténetinek szánt dolgozatát.⁶ Petőcz sajtósága jelensége a század filozófiájának. Polgári foglalkozását tekintve orvos (balneológus majd pedig megyei tisztiorvos) volt, de már egyetemi záróvizsgájának tézisei is esztétikából voltak.⁷ Nyugdíjba vonulása után pedig egyedül a filozófiának szentelte az életét, olyannyira, hogy amikor 1838-ban írt munkáját⁸ Magyarországon nem engedték kiadni, saját maga vitte el Németországba a kiadóhoz. Petőcz filozófiáját – amelynek az alapgondolata az, hogy a világ összességében Isten lelkekben kifejezett ideáival azonos – pszichizmusnak nevezte el. Rendszere már nem tartalmazza a szellem filozófiáját, mert úgy vélte, hogy ahol a lélekben megjelenik az önszemlélet, azaz kialakul a szellem, az már nem az ő szakterülete. Ebben a meggyőződésében orvos mivolta vezérelte, hiszen a filozófiai alapozásra azért is volt szüksége, hogy felépíthesse saját gyógyításfilozófiáját⁹ és „betűelméletét”.¹⁰ Az utóbbi a fonémáknak ítél oda jelentésfunkciót, ami hasonlatos Fogarasi János későbbi metafizikai nyelvelméletéhez.

Petőcz filozófiai rendszere amúgy nem volt előzmények nélküli, hiszen R. Boscovich, Leibniz és Schelling elméletéből merít, Magyarországon pedig korábban J. Carlowsky eperjesi és St. Fábri pozsonyi tanárok munkásságában találunk hasonló elemeket. Jellemző Petőcz filozófiájának hazai fogadtatására, hogy a saját korában csupán egy vitriolos recenzióra méltatta őt Csaplovics a pozsonyi Századunkban.¹¹ A schellingi filozófiával hasonlóságra azonban már ő is felfigyelt. A szakmai értékelést W. T. Krugtól kapjuk meg, aki Petőczöt figyelemre méltó szerzőként mutatja be, és Leibniztől eredezteti rendszerét.¹² Vagyis német nyelvterületen Petőczöt számon tartották, míg Magyarországon a reformkorban kizárták a magyar szerzők közül. Hiszen németül írt, annak

⁵ Az 1819. január 1-én, Nyitrán keltezett levél az OSZK Kézirattárában található fel. In: *Levelestár*

⁶ Petőcz Mihály: *Régi magyar szavak*, Pozsony, 1840.

⁷ *Theses ex universa aethetica*, Pestini, 1796.

⁸ *Ansicht der Welt. Ein Versuch die höchste Aufgabe der Philosophie zu lösen*, Leipzig 1838.

⁹ Ehhez lásd: *Neue Theorie der Heilkunde*, Pressburg 1819; *Ansicht des Lebens*, Ofen, 1834.

¹⁰ *Hieroglyphen und Sanscrit-Worte in der magyarischen, deutschen, lateinischen Sprache*, Ofen, 1834.

¹¹ Csaplovics János: A természetfilozófia diadalma. In: *Századunk*, 1839. 22. és 24. szám

¹² Wilhelm Traugott Krug: *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*. Bd. 5. Zweite Abteilung, Leipzig 1838. 133., 192-193.

ellenére, hogy magyar anyanyelvű volt. Ez pedig megbocsáthatatlan bűn volt a kortársak szemében. Spekulatívizmusa eközben nem is tematizálódott. Némi változás csak a század végén állt be, amikor – főként Erdélyi kezdeményezése nyomán – foglalkozni kezdtek a magyarországi filozófia történetével. Ekkor két írás is megjelent róla,¹³ de a kánon ezek után sem fogadta be őt. Csupán jómagam próbáltam elhelyezni őt a reformkor szoliter filozófusai között.¹⁴

A cenzúrán alapuló kizárás. Az újhistorizmus elmélete szerint a hatalommal szembeni szubverziós eljárásokat a hatalom a maga eszközeivel próbálja eliminálni. Ennek a „containmentnek” az egyik formája a cenzúra is. A magyarországi filozófia esetében ennek a cenzúrának két területét különböztethetjük meg. Az egyik az iskolai filozófia, amelyik kettős ellenőrzés alatt állott. Az egyik a hivatalos iskolai politika követelményrendszere volt, mint például 1795-től a katolikus iskolákban szigorúan betartott Kant-moratórium, amelyet a protestáns iskolák bizonyos esetekben megkerültek, de ez a szubverziós eljárás magát a tiltást nem szüntette meg. Aminek különböző következményei voltak a Monarchia egyes részeiben, hiszen osztrák és cseh oldalon Kant filozófiája csak látenszen jelent meg, míg magyar oldalon meghatározó szerepet kapott. Az csak a dolog bonyolultságát illusztrálja, hogy a szlovákok a kanti orientációt éppen a magyarokkal szembeni szubverzív viszonyulásuk miatt mellőzték. A politikai hatalom cenzúrája mellett azonban számolni kellett az egyházi/felekezeti érdekekkel is, hiszen a gimnáziumokban, líceumokban és kollégiumokban zajló filozófiaoktatásnak ezeket figyelembe kellett vennie. Ahogyan az meg is nyilvánult mind Kant, mind pedig Hegel bölcséletének a befogadásakor. Az egyházi iskolapolitikai elvárások vannak a háttérben annak a modifikációnak is, amely Kant filozófiáját érte a protestáns oktatásban: a gnoszeológiai kérdésektől való eltávolodás, és a teleológiai, eszmetani, etikai kérdésekhez való fordulás. A cenzúra eredménye viszont ebben az esetben az lett, hogy kialakult kanti alapú filozófiának egy sajátos, magyar változata, amely a Fries-recepción keresztül fogékonnyá vált a huszadik század elején az új idealizmus valamint a szellem-történeti irányzat befogadására.

Bennünket azonban itt nem az iskolai, hanem a nyilvános filozófiában megvalósuló cenzúra érdekel. Amellett, hogy a magyar filozófiában ekkor – főként a reformkorban – jelen voltak az európai gondolkodás fő áramlatai, a diskurzust a század elején formálódni kezdődő és a harmincas-egyvenes

¹³ Dr. Buday József: Dr. Petőcz Mihály bölcsészeti rendszere. In. *Magyar Philosophiai Szemle*, 1884. 304-316., 441-449., 1885, 241-246.; Dr. Szentkláray Jenő: A lélekvilág philosophiája. In. *Bölcséleti Folyóirat*, 1887. 137-164., 265-279.

¹⁴ Mészáros András: *A marginalitás szelíd bája*, Pozsony, Kalligram, 1994. 107-130., illetve *Dejiny maďarskej filozofie*, Bratislava, Veda, 2013. 123-125.

évekre megizmosodó nemzeti filozófia eszméje uralta. Ennek alapelveit Szontagh fogalmazta meg, amelyek közül – éppen Szontagh filozófusi teljesítményének és jelentőségének jelenlegi, Mester Béla általi átértékelésének fényében – most csupán az „elvont” filozófiával szembeni fenntartásainak taktikai felfüggesztésére hozok példát. Miközben talán kiderül, hogy a napi politikai taktikázás valójában cenzúra volt. Mégpedig az a cenzúra, amelyet az Akadémián belül elfoglalt hatalmi pozícióiból a triumvirátus gyakorolt valós vagy vélt ellenfeleivel szemben. Az „érthetetlenség” és a spekulativizmus vádja egyértelműen a magyarországi hegelianusok ellen irányult, és nem volt teljesen megalapozatlan, hiszen a terminológiai tisztázatlanságok a megújuló – és irodalmi szempontból „tisztá” – magyar nyelv ellenében, az elvontság pedig a gazdasági és politikai modernizáció gyakorlatiasságával szemben hatottak. Ennek a két vádnak az első része valójában a nyelvi alapú kizárás eseteként is felfogható, csak éppen nem a bírált filozófia idegen nyelvűsége, hanem „idegenszerűsége” miatt. Izgalmasabb a spekulatív bölcslethez való viszonyulás, hiszen ennek több összetevője is van. A triumvirátus, de főként a Szontagh szövetségeseiként fellépő antihegelianusok rendkívül ügyesen használták ki a Monarchia hivatalos művelődéspolitikai elveként működő antihegelianizmust. Ami a szubverzió egy sajátságos esetét eredményezte, hiszen annak a hatalomnak az egyik eszmei tartópillérére támaszkodtak, amely hatalmat megdönteni – vagy legalábbis alaposan megreformálni – akarták. Ezzel a taktikai húzással eliminálták a hegelianusokat. Ugyanakkor más, spekulatív irányzatot beengedtek az Akadémia falai közé. Nyiri István, aki a filozófiai osztály első, fizetett rendes tagja lett, ugyan bizonyos tekintetben Kant nyomaiban haladt, de metafizikai és természetfilozófiai nézeteit Schelling filozófiájára alapozta, és jelentős spekulativizmusról tett tanúbizonyságot. Őt, mint „belső embert” a triumvirátus mindemellett megvédte, és azt, aki Nyiri nézeteinek ellentmondosságára hívta fel a figyelmet, cenzúrázta, és megvonta tőle a publikálás lehetőségét. Tette ezt annak ellenére, hogy a recensens a reformeszmék egyik legkövetkezetesebb követője és terjesztője volt. Greguss Mihályról van szó.

Greguss, filozófiatanárként Eperjesen majd Pozsonyban ugyan a tanrend utasításai alapján oktatott metafizikát is, de a vallásfilozófián belül, valamint a jogfilozófia értelmezésében alaposan eltért az iskolafenntartó egyház nézeteitől. A felvilágosodás eszméinek továbbvitelével és a reformeszmék felkarolásával gyakran provokálta nemcsak saját felekezete tagjait, hanem a katolikus egyház prominens személyeit is.¹⁵ Amikor pedig publikálás céljából

¹⁵ A *Rosnyói Egyházi Töredékek* c. lap második kötetében (Rozsnyó, 1834. 1-54.) Sztésey János, a rozsnyói papnevelde hittudomány-oktatója válaszolt latinul Greguss Mihálynak a reformáció emlékünnepe alkalmából publikált írására ez alatt a cím alatt: *Observationes Catholicae super Recitationibus ad tertium Seculare Augustanae Confessionis Festum digne celebrandum praeperantibus*. Ezt a választ a következő

1836-ban véleményezésre terjesztette be az Akadémiához természetjogi tan-könyvének kéziratát, a két recenzius – Szontagh és Sztrókay Antal – csak két évvel Greguss halála után dolgozta ki szakvéleményét. Szontagh ebben elutasította a kiadást, Sztrókay pedig a könyv némely részeit, mint „tilalmas gúnyiratot” törölni ajánlotta. Szirmay Ádám tanfelügyelő pedig személyes levélben figyelmeztette Gregusst, hogy az oktatásba ne vezesse be az „új szellemű ideákat”, „nehogy egyfelől az ifjúság elméjét időnek előtte is felzavarjuk, más felől pedig ne compromittáltassunk, s mindnyájan bajba ne keveredjünk”.¹⁶ Mindehhez hozzávehetjük azt, hogy eperjesi tanulóévei alatt Kossuth Greguss kosztos diákja volt, és Kossuth visszaemlékezései alapján Greguss az iskolán kívül megismertette őt a kor legmodernebb eszméivel. Pozsonyi tanári ideje alatt pedig hosszú, hivatalos eljárás indult ellene a pozsonyi líceumi diáktársaság egy felolvasó estje miatt, ami csaknem a tanári állásába került.¹⁷ Mindezek alapján azt várnánk, hogy a reformkor szellemi korifeusai felkarolják Gregusst, és a maguk oldalára állítják. De nem ez történt. Greguss tanulmányt írt, amelyben Nyirinek „Az álom filozófiája” c. dolgozatára reflektált,¹⁸ és ezt megküldte a Tudománytár szerkesztőségének. Ebben az írásban Greguss a valóban spekulatív, és – véleménye szerint – meghaladott filozófiával szemben hozott fel érveket. Vagyis azt a típusú bölcsekedést bírálta, amely ellen a triumvirátus támogatását is élvező nemzeti filozófia is fellépett. A kézirat 1837 márciusában érkezett az Akadémiába, és Greguss ugyanazon évi, Toldyhoz címzett júliusi leveléből tudjuk, hogy a publikálást a szerkesztőség visszautasította. Ilyen esete Gregussnak már 1834-ben is volt. Akkor Horváth Istvánnal, a Tudományos Gyűjtemény szerkesztőjével váltott levelet egy publikálatlan írása miatt. A Nyiri-recenzió esetében a visszautasítás hivatalos oka egy formai kitétel volt, miszerint az írás pusztán recenzió. Ez ellen Greguss hiába tiltakozott Toldynál, mint az Akadémia titkáranál. A teljhatalmú triumvirátus, személy szerint pedig Toldy nem kívánt a líceumbeli ügy

bevezető előzi meg: „Egy e czímű munka `Recitationes ad Tertium Seclare Augustanae Confessionis Festum digne celebrandum praeperentes, Auctore Hungaro editae` 1831-ben Evangelika-Reformatio harmad-százados Ünnepe alkalmával közhírré tétetett. A Szerző nevét elhallgatván, magát egyenesen Magyarnek jelenti. A Közönség Greguss Mihályt, Tiszán-innen Kerületi Collegiumban Eperjesen Filozofia s Görög nyelv akkor tanítóját – jelenleg Posonyi Licaeumban oktatót véli e munka szerzőjének. Mivel pedig ebben a Keresztény Katolika Hit ágazati ostrom alá vétetnek...), 1.

¹⁶ Evangélikus Országos Levéltár, Egyetemes Egyház Levéltára, II.c.8; 16.

¹⁷ Az ügy aktái az Egyetemes Evangélikus Egyház Levéltárában *Acta Gregussiana*, II.c.12; 1 szám alatt található. A történet feldolgozását lásd: Terray Barnabás: Adatok Kölcey és a pozsonyi tanulóifjúság kapcsolatához. In. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1966. 3-4. szám, 418-423.

¹⁸ *Jegyzetek az álomfilozófiára*, MTA Könyvtár, Kézirattár, Egyh. és Bölcs. 4'95. – Greguss recenziójának elemzését lásd: Mészáros András: *A marginalitás szelíd bája*, Pozsony, Kalligram, 1994. 88-106.

lezárása után fél évvel egy olyan szerzővel foglalkozni, aki a politika és az egyházi előljárók szemében nem kívánatos személy volt. Úgy cenzúrázták Greguss-t, hogy írását elfekettették, a magyar filozófiából pedig egy időre kiebrudalták. Pedig Greguss és Nyíri írásait összehasonlítva nem nehéz következtetni arra, ki volt a korszerűbb – és még ma is olvasható – gondolkodó.

Az elhallgatás módozatai. Ennek a jelenségnek az értelmezésénél állunk a legnagyobb problémák előtt, mert több esetet is ismerünk, de csak ritkán dokumentálhatók az elhallgatás konkrét okai. A legtöbb esetben csak sejtésekre és háttérösszefüggésekre tudunk utalni. Az elhallgatás területei is éppen ezért nagy „szórást” mutatnak.

Az első ilyen terület – a felső-magyarországi filozófia esetében – a reformkorban önállósulni kezdő szlovák bölcselettel függ össze. Erről az új alakzatról tudni kell azt, hogy „zöldterületes beruházásként” indult el a század harmincas-negyvenes éveiben, hiszen úgy vált le az iskolai filozófiáról, hogy közben azt teljesen el is hagyta. Szinte abszolút negációról beszélhetünk, mert mindazokat a szakmai követelményeket, amelyek az iskolai filozófia révén el lehet sajátítani, sutba dobta, és egy pragmatikus szempontú történetfilozófiát helyezett a saját centrumába. Ez a történetfilozófia ugyan merített Herder és Hegel gondolataiból, de nem az ő rendszerük központi, hanem marginális eszméit használta fel ideológiai és politikai célok érdekében. Amikor pedig mégis foglalkozott metafizikai kérdésekkel, akkor azoknak a teológiai funkcionalitása érdekelt. Ezért történhetett meg, hogy a korabeli magyar filozófiában is virulens téma – a szubjektum – objektum azonosság kérdése – a szlovák bölcseletben az ontológia területére csúszott át. Ami pedig a két nemzeti filozófia kapcsolatát illeti, azt az elhallgatásnak az a módozata jellemzi, amit talán elnémulásnak nevezhetnénk. Olyan *egyirányú recepciós viszony* alakul ki, amelyben a szlovák fél helyel-közzel utal a magyarra, de magyar oldalról nem létezik semmilyen érdeklődés a szlovák iránt. Példának felhozhatjuk Samuel Ormist, aki szimpatizált a skót common sense filozófiájával, ezért a saját, „nemzeti idealizmusnak” nevezett filozófiáját felvázoló írásában hivatkozik is Szontaghnak arra a dolgozatára,¹⁹ amelyben hasonló témát feszeget, és amely helyen Reid és Stewart jelentőségét emeli ki Schelling és Hegel spekulativizmusával szemben.²⁰ Magyar oldalon azonban nem találunk egy Ormis-féle alakot. De még ez az egyirányúság is megszűnik a későbbi filozófiatörténet-írásban, mert a tizenkilencedik század végével kezdődően már a szlovákok sem recipiálják a magyar filozófia történetét. A két fél teljesítményének a teljes elhallgatása válik jellemzővé. Ami a huszadik

¹⁹ Szontagh Gusztáv: *Propyleumok a magyar philosophiához*, Buda 1834.

²⁰ Samuel Ormis: Filozofické úvahy. In. Letopisy Matice slovenskej, 1869. 33. – Ormis itt a Propyleumok 190. oldalának egy passzusát idézi csaknem szó szerint.

század némely történelmi fejleményének fényében talán még érthető is, de a korábbi korszakok értelmezésénél teljesen elhibázott módszer.

A reformkor publicistái nem bántak kesztyűs kézzel a korszellemmel ellenkező publikációkkal. Ez nem szokatlan, és akceptálható jelenség is volt. A kemény kritika mellett azonban – néha érthetetlen módon – elhallgatták azokat a kezdeményezéseket, amelyek erősíthették volna a reformok centrumában álló eszmék terjesztését. Egy sajátságos szelekcióval állunk szemben. Ennek megvilágítására két olyan szerzőt mutatok be, akik marginális szerepet játszottak a kor eseményeiben. De éppen ez a marginalitás emeli ki a viszonyulás kettősségét, vagyis azt, hogy teljesen homályban marad, miért teszik kritika tárgyává az egyik szerzőt (és művét), és miért marad visszahangtalan a másik próbálkozás.

Az első szerző mára teljesen – és alighanem joggal – elfelejtődött: Czente István, aki a rozsnyói püspöki szeminárium oktatója volt itt bemutatott könyve²¹ publikálásakor. A szerző „polgári helyzetünk” felett való elmélkedést kínál az olvasónak. Nagyon gyorsan kiderül azonban, hogy ezt az állapotot Czente szerint az erkölcsnek kell megalapoznia, mégpedig a katolikus hitre épülő erkölcsnek. Ellenkező esetben a polgárok ateistákká válnak, akik a polgári függetlenségben és az individuális ész hatalmában fognak csak hinni, és ez olyan forradalomhoz vezet, amely megrendíti a társadalom rendjét. Mellekesen jegyzem meg, hogy ez az eszmefuttatás négy évvel azután született, amikor a fentebb már idézett, Gregussal szembeni vitáit megjelent ugyancsak Rozsnyón. Vagyis Czente egyrészt a protestantizmus ellen, főként azonban a reformkorszak modernizációs kísérleteivel szemben lépett fel. A közvetlen katolikus – protestáns ellentétet filozófiai síkra helyezte át, és az általánosság – individualitás polarításává változtatta. Eközben elfelejtődik a könyv megírásának közvetlen kiváltó oka, mégpedig a katolikus egyháznak a tulajdonhoz való elidegeníthetetlen joga. Pedig Czente expressis verbis kifejti véleményét arról, hogy az államvallás meggyengítése és a lelkiismereti szabadság elterjesztése a legnagyobb veszély, és hogy nem szabad Magyarországon az amerikai példát változtatás nélkül meghonosítani. A kritikai reakció nem sokáig váratott magára.²² A recensens megjegyzi, hogy ez a vitáit egyrészt a protestantizmus ellen, másrészt a nemesség és a papság előjogait védelmezve íródott meg, és hogy a szerző nem az igazságot, hanem felekezete érdekeit tartotta szem előtt. Konklúzióként pedig megfogalmazza, hogy „félre tehát olyan

²¹ Czente István: *A bölcselkedő magyar polgár*, Kassa, 1838. – Ennek a könyvnek az elemzését és a korabeli reakciókhoz való viszonyulását lásd: Mészáros András: *A marginalitás szelíd bája*, 71-87.

²² 104: Recenzió Czente István: *A bölcselkedő magyar polgárjára*. In. *Figyelmező*, 1838. 30-32. szám

tárgyakkal, melyek az elmúlt idők lefolyása alatt teljes feloldásukat találták s a nemzet szellemét, elvonva igazi céljaitól, ál irányban foglalkodtatnák”.²³

Czentét tehát helyére rakta a korabeli kritika. Annál meglepőbb, hogy az a szerző, Boleman János jogász, aki polemikus művében²⁴ egyértelműen Széchenyi műveire támaszkodik, és vegytiszta liberális nézeteket fogalmaz meg, teljesen visszhangtalan marad. Már a társadalom definíciója is alapvetően tér el Czente retrográd, klerikális szemléletétől: „A társaság fő feladata: a személy- és vagyonbátorság eszközzése, vagyis, hogy ki-ki személy s vagyonbeli jogaival szabadon élhessen.”²⁵ Mivel Boleman evangélikus volt, fő tétele a felekezeti szabadság és egyenlőség követelése, amelynek a gazdasági, társadalmi és művelődési összefüggéseire is kitér. Követeli a nemesség megadóztatását, az arányos adóterheket, az ösiség elvének feladását és a gondolat-szabadságot. „A gondolat kifejtésének, publikálásának, ha a művelődésnek nem mond ellent – nem szabad gátat szabni.”²⁶ Sőt, eljut addig az elképzelésig is, hogy ha lenne felekezeti egyenlőség, akkor az iskolarendszer is megreformálható lenne, hiszen nem kellene fenntartani a felekezeti iskolákat, hanem az állami iskolákban tudásuk szerint választanák meg az oktatókat. Ezáltal megszűnne az iskolák duplicitása, azaz olcsóbb lenne az oktatás fenntartása, másrészt nem egymásnak feszülő embereket nevelne ki a rendszer, hanem a polgári társadalom hasznos tagjait.

Boleman negligálásában alighanem közrejátszhatott az is, hogy – legalábbis a szlovák irodalomtörténet állítása szerint – Palucký álnév alatt egy preromantikus tematikájú novellát publikált szlovák nyelven, de az is, hogy érvelése sok párhuzamot mutat Greguss gondolataival. Mivel pedig Gregusst már korábban cenzúrázták és félreállították, egy újabb, hasonló esetre nem volt szüksége például a Figyelmező szerkesztőségének.

Míg Czente és Boleman műveit tekinthetjük az ún. alkalmazott filozófia megnyilvánulásainak is, tehát nem kell túl komolyan vennünk az elhallgatásukat, más a helyzet az olyan dolgozatokkal, amelyek vitatott filozófiai kérdéseket boncolgatnak. Ilyenekkel is találkozunk ebben a tizenkilencedik században.

Az első a nagyszombati br. Kerekes Károly német nyelven publikált dolgozata,²⁷ amely a kiadás idejét és a könyv témáját is tekintve besorolható lenne a korabeli Kant-vita menetébe. Igenám, de ha áttekinthetjük ennek a vitának a menetét, akkor kiderül, hogy részben latin, de főként magyar nyel-

²³ Ugyanott, 494.

²⁴ Boleman János: *Az ál-alapok*, Pest, 1843.

²⁵ Ugyanott, 3.

²⁶ Ugyanott, 33-34.

²⁷ *Zwey Abhandlungen über Metaphysik und Naturlehre, geschöpft aus Prinzipien der reinen Vernunft*, Tyrnau, 1806. 271.

ven folyt. Német nyelvű vitairattal nem találkozunk egyik feldolgozásban sem. Ismereteim szerint ez az egyetlen. Ugyanakkor nagyon sajátos szöveggel van dolgunk, amelynek első részében Kerekes apodiktikus érvekre hivatkozva, a szubjektum közvetlen öntapasztalására támaszkodva és a tér valamint idő objektivitásának evidenciájából kiindulva bizonygatja Kanttal szemben a metafizika lehetőségét, sőt szükségszerűségét. A második, terjedelmesebb részben a világmindenség és a természet teremtésének titkaiba vezet be, amelyen belül fiziko-teológiai érveléssel bizonyítja Isten meglétét is. Az írás legvégén pedig eljut bizonyos történelmi és társadalomszervezési kérdésekig, és a legnagyobb meglepetésre Nagy-Britannia parlamentáris rendszerét magasztalja. Talán mondani sem kell, hogy az egész szövegben nem található egyetlen utalás sem más szerzőre, idézetekről nem is beszélve. A dolgozat besorolása ezért nehéz, habár az érvelés módozatai jezsuita képzésre utalnak, a szövegből áradó magabiztos ítélkezés viszont a misztika irányába mutat. Feltételezhető tehát, hogy a diskurzusból való kimaradása egyrészt a német nyelvűségnek, másrészt ennek a „titkokat feltáró” irányultságnak köszönhető. De nem zárhatjuk ki azt a lehetőséget sem, hogy Kerekes „amatőr” mivolta – vagyis az, hogy nem tartozott sem az iskolai filozófia, sem pedig a nyilvános filozófia elfogadott, illetve kanonizált szerzői közé – okozta az idegenné válást.

A másik példa a század második feléből származik. Hecskó Pál szlovák evangélikus lelkész magyar nyelvű tanulmányáról van szó, amely az Új Magyar Muzeumban jelent meg.²⁸ Magáról a tanulmányról itt nem szólok bővebben, mert az elemzését korábban elvégeztem.²⁹ Elegendő annyit megjegyezni, hogy Hecskó B. Trentowski, lengyel bölcselő rendszerét, vagyis azt a filozófiát mutatja be a magyar olvasónak, amelyik a korabeli lengyel nemzeti filozófia egyik reprezentatív alkotása volt. Ez a dolgozat teljesen visszhangtalan maradt a magyar filozófiában: mind a korban, mind pedig a későbbi feldolgozásokban. Ami mögött fellelhető egyrészt az, hogy Hecskó Szarvason volt szlovák lelkész, másrészt az, hogy a magyar filozófia nem volt fogékony a messianisztikus gondolkodásra. Pedig Trentowski és Hecskó filozófiájának az egyik alapeleme – a „reál-ideál” azonosság feltételezése – párhuzamos volt az egyezményes filozófia hasonló felfogásával. Hecskó idegenné válása aztán azt eredményezte, hogy Pavel Hečko név alatt a szlovák nemzeti filozófia egyik vezéralakjává vált a század második felében.

²⁸ Hecskó Pál: A legújabb lengyel bölcsészet végeredményei. In: *Új Magyar Muzeum*, 4. XI. füzet, 1854. 361-383.

²⁹ Mészáros András: *Szétértartó párhuzamok*, Kalligram, 2014. 115-131.

SZELLEM” VERSUS „JÓZAN ÉSZ”
A SENSUS COMMUNIS FOGALMÁNAK PARASZTOSSÁ TÉTELE
ÉS ELIDEGENÍTÉSE A MAGASKULTÚRÁTÓL A FILOZÓFIA
ÉS A NEMZETI KULTÚRA VISZONYÁRÓL FOLYTATOTT
19. SZÁZADI VITÁKBAN*

MESTER BÉLA

Ritka, hogy a filozófiáról alkotott képét, egyben bölcséleti programját valaki olyan tisztán a *józan ész*ről alkotott elképzelésekkel szemben, azoknak szinte *ellentétként* fogalmazza meg, mint Erdélyi János *A hazai bölcsészet* jelenében:

Nagy örömemre szolgálna ezek után, ha kimagyaráztatnék; mi elsőbbséggel jár az, ha népek, mint a magyar, mely annyiszor volt már hajlandó könnyelműsége, hogy bizony nem kell félteni, mintha meg találna szakadni a nagy gondolkodásban, ha népek, mint a magyar, egyre az ajánltatik, mit tanulni nem kell, hanem csak tudni – a józan ész szerint? Édes józan eszem! beh felvitte Isten a dolgot! De mindamellett nem terem-e meg igen könnyen a józan ésszel a babona, tudatlanság, tespedés, minden erkölcsi és anyagi rossz a döghalálíg? Ellenben minden nagy dolgon, mely az

* E témáról két konferencia-előadást tartottam 2017 tavaszán: a *Lábjegyzetek Platón-hoz. 16. Az idegen* című konferencián, 2017. május 18-án, Szegeden *Hogyan vált a józan ész (sensus communis, common sense) egykor otthonos fogalma idegenné a magyar filozófia számára?* címmel; majd Egerben, a *Nevelésfilozófiai paradigmák. A filozófia lehetséges szerepei a neveléstudományban* című rendezvényen, 2017. június 1-jén *„Szellem” versus „józan ész”. Az emberi megismerésről, valamint a filozófiának a nemzeti kultúrában betöltött szerepéről* alkotott két versengő koncepció a 19. század közepének Magyarországn címével. A két előadás alapján írott tanulmány egy időben jelenik meg a konferenciákkal azonos című tanulmánykötetekben. A témával kapcsolatos kutatásaimat *Az értelmiség szerepe a kollektív identitások meg-teremtésében Lengyelországban és Magyarországon a 19. és 20. században*, illetve *A kreatív város eszméje Közép-Európában: eszmetörténeti víziók és empirikus mutatók* című, a lengyel és a magyar, valamint a litván és a magyar akadémiák együtt-működésében megvalósuló projektek tagjaként végeztem. A jelen írás angol változata *“Spirit” Versus “Common Sense”. Ruralisation of the (Urbane) Concept of Sensus Communis and Its Alienation from the Elite Culture in the 19th-century Hungarian Philosophical Controversies* címmel kiadás előtt áll az *Acta Universitatis Sapientia. European and Regional Studies* című folyóiratban.

emberiséget elővitte, a gondolkodás mély és komoly, nyugodt és fenséges nyomai látszanak.¹

Az eredetileg cikksorozatként napvilágot látott vitairat méltatásai, értelmezései a 19. század közepétől lényegében máig megegyeznek;² ezt a munkát szokás a professzionálissá váló magyar filozófia fordulópontjának tekinteni, amely leszámolt a dilettáns nemzeti filozófia ábrándjával, és összhangba hozta a magyar filozófiai életet az európai trendekkel. Kétségtelen, hogy Erdélyi munkája folyamatosan hivatkozási pont volt számos őt követő magyar szerző számára, akikben talán csak annyi a közös, hogy a szakfilozófiának az ő saját filozófiai felfogásukkal egybeeső pozícióját védték valamilyen más felfogással szemben.

Elég itt megemlíteni egyrészt Böhm Károly szerkesztői beköszöntőjét a *Magyar Philosophiai Szemlé*hez, még a 19. századból, amelyben a bölcelet gyakorlathoz való viszonyáról beszél és azzal szembeni jogai mellett áll ki Erdélyi nevének említése nélkül, ám átvéve a Hetényiről és Szontaghról az Erdélyi főntebb idézett művében megfogalmazott kritikát:

A népeket conservativ hajlamaik a megszokotthoz vonzzák s önkénytelenül ellene szegülnek csekély újításoknak is. Annál inkább félhetni tőle olyankor, ha egy oly felfogási formának, milyen a philosophiai gondolkodás, mely nálunk eddigelé igen mostoha bánásmódban részesült, nagyobb érvényt, mélyebbre ható befolyást igyekeznek kivívni az élet mezején többé-kevésbé új emberek. Az ilyen vállalkozást indokolni, annak szükségességét igazolni multhatatlan kötelesség.

Mert a gyakorlati élet kérdéseivel elfoglalt elme könnyen tévedhet, mikor *elvont* tanok életrevalóságáról ítélni készül. Nálunk pedig Hetényi és Szontágh [sic!] nagyon is a gyakorlat malmára hajtották a vizet, mikor Hegel követőivel szemben az ilyen idealistikus „Zsófi-féle” ismeret impraktikus voltát hirdették. Közvetlenül gyakorlati, az igaz, a filozófia nem volt soha; nem tanított meg közvetlenül senkit vasutak, gőzhajók, távirók s egyéb új találmányok megalkotására. Azonban az *ilyen* gyakorlati dolgok még nem teszik az *egész* gyakorlati életet. Mindezek csak *eszközök* egy sokkal magasztosabb-gyakorlati cél elérésére, melyet az ember akarta tűz ki magának, s melynek megértésére az összes gyakorlati találmányok nem képesítenek. Az emberi életnek idealszerű be-

¹ Erdélyi János: A hazai bölcsészet jelene. In. Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Sajtó alá rendezte T. Erdélyi Ilona; a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona és Horkay László. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981. 43.

² A mű I–VIII. fejezetei 1856-ban jelentek meg a *Pesti Napló*ban, majd az egész mű önálló kötetben 1857-ben, Sárospatakon.

rendezése, ez a gyakorlati cél; erre szolgálnak a gyakorlat változatos eszközei, s e célt megérteni, indokolni, öntudatosan kifejezni, erre csak a philosophia tanít.³

Másrészt a következő századból Kornis Gyula értékelését a „tisza logizmus” európai győzelméről az amerikai technikai civilizáció „dollárfilozófiája” felett:

[Erdélyi m]int vérbeli hegelianus, satirikus hévvel védi meg Szontaghék támadásával szemben a német idealizmust s ezzel a filozófia teoretikus jellegét. E polémiában tűnik elénk a magyar gondolkodás történetében a logizmus első tudatos támadása a pszichologizmus ellen, mely a magyar egyezményes rendszer egyoldalúan gyakorlati, életrevaló jellegében, mai műszóval élve, a pragmatizmus formáját öltötte fel. Szontagh ugyanis egész világosan megformulázza a pragmatizmus igazságelméletét [...]. S mint ha már megsejtette volna, hogy ez a pragmatista igazságteória félszázad múlva Amerikában fog megszületni: már ekkor a dollár-filozófia technikai hazáját állítja oda a magyarnak eszményképül. [...] Sohasem gondolkoztak – fakad ki ennek hallatára Hegel magyar tanítványa – még oly alacsonyan nálunk a bölcsészet dolgában.⁴

Noha a felszínen többek között Kornis ellenében fogalmazódik meg, valójában nem sokat változik a filozófiai múlt e korszakának az értékelése a magyar marxista filozófiatörténet-írásban sem:

[Szontagh filozófiája] reakciós, agnosztikus filozófia volt: a kantianizmus és a humeianizmus keveréke [...] Szontagh az első magyar újkantianus [...], a paulerek és kornisok őse.⁵

A filozófiatörténeti igényű reflexiókat most nem tisztzem áttekinteni, terem és időm sem lenne rá, elég itt példaként utalni Kiss Endre értelmezésére, aki fölhívja a figyelmet arra, hogy Erdélyi *józan ész*-értelmezése szorosan kötődik a köznapi nyelvhasználat és az abban rejlő konzervativizmus feltáráshoz.⁶ Noha a nyelv elemzése Erdélyi filozófiájának talán a leggyümölcsözőbb szelete, amellyel más helyen magam is foglalkoztam, a jelen alkalommal nincs terem ennek a vizsgálatára.

³ Böhm Károly: Bevezetésül. *Magyar Philosophiai Szemle*, 1. 1882. 1. 1-2.

⁴ Kornis Gyula: A magyar filozófia fejlődése és az Akadémia. In. Kornis Gyula: *Magyar filozófusok*. 2. bővített kiadás. Franklin-társulat, Budapest, 1944. 35. Kornis Gyulának ez az írása először 1926-ban jelent meg.

⁵ Heller Ágnes: Erdélyi János. *Filozófiai Évkönyv*, 1. 1952. 411-412.

⁶ Kiss Endre: A magyar filozófia fő irányai a szabadságharc bukásától a kiegyezésig. *Magyar Filozófiai Szemle*, 28. 1984. 1-2. 26-69.

A továbbiakban először ismertetem Erdélyinek a *józan ész*re vonatkozó gondolatmenetét, majd fölteszem a kérdést, hogy a szakfilozófia igénybejelentése mellett van-e valami különös oka annak, hogy éppen a *józan ész* fogalmával szemben pozicionálja saját álláspontját. Ahhoz, hogy ezt megítélhessük, szükség van annak az áttekintésére is, hogy mi volt a funkciója a *józan ész* fogalma kidolgozásának a modernitás filozófiája kommunikációs szerkezetváltásában, és ennek elméleti értelmezésében európai szinten általában és különösen a magyar filozófiában. Végezetül azt próbálom fölvázolni, hogy mi következik a *józan ész* fogalmának háttérbe szorításából magának Erdélyinek, illetve az utókornak a részben tőle eredő, az általa teremtett hagyományra épülő gondolkodásában.

ERDÉLYI KRITIKÁJA KORA BÖLCSELETÉRŐL

Amint az ismert, Erdélyi kora hazai bölcséletében három leküzdendő előítéletet azonosít, az *életrevalóság*, *népszerű előadás* és *nemzetiség* hamis követelményét, amelyet fő ellenfelei, Hetényi és Szontagh a *józan ész*re sűrűn hivatkozva fogalmaznak meg a magyar filozófia számára. E három akadály leküzdése által nyílik meg az út a filozófia nagykorúvá válása, professzionalizálódása felé hazánkban. Erdélyi gondolatmenetének már az elején kitűnik azonban, hogy valójában nem a szakfilozófia általában vett érdekeit, hanem egy bizonyos filozófiai felfogás pozícióit védi, amelyről majd írása végére válik világossá, hogy azonos Hegel általa értelmezett rendszerével. Először a filozófia ismeretelméleti alapozású kérdésfölvetését kérdőjelezi meg, kimondatlanul is Kant észkritikájára utalva:

Legalább ide megy ki azok igyekezete, kik bölcselkedvén, örökké azon törik fejüket: mit lehet tudni, mit nem; s erőnek erejével ki akarnák jelölni, hogy meddig terjedjen a tudás határa.⁷

Majd ebből az alapállásból merész fordulattal a magyar filozófiai közbeszéd egy topozsának bírálatát vezeti le:

már előre kimondatott, hogy a magyar elmének ez s ez bölcsészet való, s ennyit vagy annyit bír el és kell elbírnia műveléséből; mintha mondatnék, hogy a kiszabott mértéken túl bölcselkedni aztán nemzet és józan ész elleni vétség.⁸

⁷ Erdélyi János: A hazai bölcsészet jelene. In. Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Sajtó alá rendezte T. Erdélyi Ilona; a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona és Horkay László. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981. 28.

⁸ Ugyanott.

Ezek szerint a *mit tudhatok, mint ember*, és *mit tudhatok, mint magyar* kérdésének a középpontba állítása egyaránt helytelen. Erősen kötődik saját filozófiai álláspontjához a *józan ész* és a *szellem*, másutt az *eszme* egymáshoz viszonyítása. A *józan ész* nála azért elégtelen a filozófia műveléséhez, mert éppen a hegeli dialektika magasabb rendű rejtelméhez nem lehet a segítségével fölemelkedni:

Azonban az eszme éppen azért életrevaló, mert minden különöségek, ellentétek sőt ellenmondatok megvannak benne mint rejtve dúló és forró, állító és tagadó elemek, mert ez az útja a létesülésnek. És e ponton igazán az elmélődés (speculatio) magasságain vesszük magunkat észre, hol minden csupa ellenmondás, vagyis ellenmondások egysége. E magasságra a pusztán csak különböztető, és különbözőseiben megfagyó gondolkodás soha de soha fel nem jut. Azért volt van és lesz, hogy a közrendű műveltség, az úgynevezett józan ész, miképp nálunk úgy másoknál is, rendesen „inconsequentiaikat” vesz észre legnagyobb embereiben; de a felsőbb egybefüggést nem is keresi; tudjuk: mi foganatos eljárás, minő szerencsés fölfedezés volt nálunk következetlenségen kapni valakit. Az elvesztette ügyét. Az egész nemzet prókatori műveltség volt.⁹

Az *életrevalóság* után a *népszerű előadás* követelménye, mint előítélet kerül terítékre:

Minden tudománynak vagy bármely célzatos emberi munkásságnak, minő avagy csak a mesteremberek foglalkozása is, megadatik, hogy tanulni kell. Csak a bölcsészet e részben kivétel; mert mennél kevésbé tanultatik, annál jobban akar tudatni, és ezt valami születési jognál fogva követeli magának, mégpedig a józan ész nevében boldog, boldogtalan.¹⁰

Érvelése szerint a *józan észre* támaszkodó közérthetőségi igény egyenesen gátja a szaknyelv kimunkálásának. Odáig megy, hogy a józan észre támaszkodó ellenfelei azért nem érzékelik a szaknyelv igényét, mert az ő színvonalukon ez még nem szükséges:

Különösen valami aggodalmas félelmet látok az idealizmustóli óvakodásokban nyelvre, józan észre nézve. A tudománytól féltik a nyelvet. Elhiszem, hogy azon fokáig a haladásnak, meddig a mi keletben levő bölcsészeink feljutottak, nincs szükség a gondolat

⁹ Ugyanott, 34.

¹⁰ Ugyanott, 35.

megjelölése végett szabatos nyelvre, s meg lehet elégedni a közbeszéd szolgálatával.¹¹

A harmadik előítélet, a *nemzetiségi* elv bírálata is erősen kötődik saját hegelianus meggyőződéséhez. Azért kötheti az irodalmat és a művészeteket mint az érzelmekkel összefüggő jelenségeket a nemzethez, eltekintve többek között a *világirodalom* fogalmától, a filozófiát pedig az egész emberiséghez, eltekintve például a nemzeti nyelvű publikálás okozta kommunikációs problémáktól, mert az *ész* és *szellem* hegeli fogalmait tartja helyesnek, valójában ezekről, és nem *általában* a filozófia fogalmairól mondja, hogy nem lehetnek sajátos nemzeti kifejeződések. Véleménye mögött ott van még a filozófiatörténet végének hegeli víziója is. Az *ész*, a *szellem* dolgai ugyan elméletben mindig is egyetemesek voltak, ám a filozófia egész története kellett hozzá, hogy ez történetileg is megmutatkozzon. Saját koráig, a filozófia hegeli beteljesülései rész szerinti, egyoldalú helyi filozófiai kultúrákként még léteztek nemzeti filozófiák, ám ezeknek éppen az ő idejében szűnt meg a létjogosultsága:

elvirultak a váladékos (eklektikus) bölcsészet tavaszi napjai; szinte késői dolgok a nemzeti bölcsészet ferdén látott alakulásai: az angol vagy a skót közérzék, a francia felvilágosodás, a német alanyiség részszerintiségei. A tudomány épületén egy új emelet van készen; ezt kell meglaknunk, megerősítnünk, hogy tovább léphessünk.¹² [...] E részben a német szellemet illeti a dicsőség.¹³

Nemzedékének feladata tehát a helyi filozófiai partikularitások felszámolása annak érdekében, hogy minden civilizált nemzet gondolkodása elérhesse a hegeli végpontot.

A JÓZAN ÉSZ MINT PARASZTI ÉS MARADI JELENSÉG ERDÉLYI ELMÉLETÉBEN

Eddig azt láttuk, hogy Erdélyi kora szakfilozófiáját azonosítja Hegel rendszerével, és e filozófia hazai kibontakozásának gátját látja a *józan ész* fogalmán alapuló nézetekben:

mindez előítéletek a *józan ész* nevében tanítatnak [sic!], ápoltatnak.¹⁴

¹¹ Ugyanott, 36.

¹² Ugyanott, 96.

¹³ Ugyanott, 95.

¹⁴ Ugyanott, 55.

A *józan ész*re, mint a megismerő képesség alacsonyabb fokára való eddigi utalásokat követően joggal várjuk a *józan ész*re vonatkozó saját elképzelésének rendszerszerű kifejtését, aminek taglalását el is kezdi:

Mielőtt azonban tovább mennék, elő kell adni nézeteimet az annyiszor említett józan ész körül azon kérdés fölvetésével; megmaradhatunk-e ezen vezető ige szövétnekénél minden ismereteink szerzésében; elegendő-e a józan ész bölcselkedésre?¹⁵

Amint az már az első idézet *józan ész* versus *gondolkodás* ellentétpárjából sejtethető volt, Erdélyi a *józan ész*t a közgondolkodás tehetetlenségi erejével, minden újtással szembeni ellenállásával azonosítja:

Így a józan ész mindig a bevégzettet akarja, vitatja; újjá megeredni, megújhódni már nincs módjában. Ellenben a szellem mind a mellett folytatja a maga útját, viszi elő a világot, mialatt a régi emberek kidőlnek és újabbak állanak helyökre. És mert a *józan ész mindig a bevégzettet akarja*, örömet ragaszkodik a kész igazságokhoz, melyeket valamely bölcsészeti vagy politikai felekezet valaha elvekké tett, mintegy örökig tartó érvényességgel felruházott.¹⁶

Nem érdektelenek a közgondolkodáson áttörő újtás példái sem: az új tudományos igazságok felfedezése mellett a nemzetgazdaság kérdései és a nyelvújítás ugyanúgy a *józan ész* konzervativizmusa és a világot előrevivő *szellem* dichotómiájában helyezkednek el, és valószínűleg itt szerepelnének a politikai, társadalmi reformkoncepciók is, ha nem volna tanácsos ezekről cenzurális okokból hallgatnia:

Elvégre tehát miben látjuk szerepelni a józan észet? Az eszme története úgy tartja, hogy az újtók, akár Galilei, mint természetbúvár, akár Széchenyi, mint államgazdász, akár Kazinczy, mint nyelvész lett légyen az, rendszerint a józan észről kapják az első ellenmondást; legalább legelső követ mindig annak nevében és még hozzá, teljes jóakarással dobják az újtóra.¹⁷

A *józan ész* Erdélyi által felrajzolt képén először az tűnik föl, hogy mennyire nem kommunikatív. Nem arról van szó, hogy társadalmi kommunikáció folyik, és ez előre vagy hátramosztítja a közértelmességet, hanem arról, hogy iskolázatlan embereknek előre kész véleményeik, előítéleteik vannak a civi-

¹⁵ Ugyanott.

¹⁶ Ugyanott, 57.

¹⁷ Ugyanott.

zációt előremozdító személyek, intézmények kezdeményezéseivel szemben, a *józan ész* nevében:

De mindamellet nem terem-e meg igen könnyen a józan ésszel a babona, tudatlanság, tespedés, minden erkölcsi és anyagi rossz a döghalálíg? Ellenben minden nagy dolgon, mely az emberiséget elővitte, a gondolkodás mély és komoly, nyugodt és fenséges nyomai látszanak.¹⁸

A civilizációs intézményrendszer és a maradi *józan ész* szembenállásának talán legtisztább példája a parasztasszony, aki azért nem engedi iskolába a lányát, hogy nehoggy levelet tudjon majd írni a szeretőjének:

Még nem régen is több gond volt nálunk a dologra, mint a személyekre; juh, marhanemesítés hamarább lett közteendővé, mint az ember nemesítése és mondatott, hogy a nevelt ember csak jobban fogná érezni bajait. A falusi asszony pedig azért nem hagyá írásra taníttatni leányát, hogy levelet fog küldeni szeretőjének.¹⁹

A szövegben egyébként is sorjáznak a népi, paraszti példák, föltehetően nem csupán a szerző etnográfiai érdeklődése és tájékozottsága okán, hanem azért is, mert a *városias* közértelmesség példái nem lennének elég hasznosak abban az érvelésben, amelynek célja éppen a *józan észre* alapozó koncepciók eltakarítása az útból. Feltűnő ellenpontja beállításának, hogy ellenfeleinél, a joggal a *józan ész* filozófusaiként tárgyalt magyar egyezményeseknél nyoma sincs a józan ész rurális természetének. Szontaghhgal szemben megfogalmazódik ugyan az általa szorgalmazott tárgyiasság azonosítása a falusi környezettel, de ennek nagyobb része alacsony szintű személyeskedés (Szontaggh utolsó éveiben Pécelen lakott), másrészt, amikor ő kritikusan szól a nagyvárosi környezetről, annak az ellenpontja sohasem a *falú*, hanem az ember nélküli *természet*. Hetényi pedig ritka következetes hirdetője az urbánus kultúrának, akadémiai tagságát is a magyar városoknak a nemzeti művelődésben betöltött szerepéről szóló értekezésének köszönheti, amelyben leszögezi, hogy

a városokból kell kimenni a nemzeti miveltségnek, mint Sionból a törvénynek.²⁰

¹⁸ Ugyanott, 43.

¹⁹ Ugyanott, 56.

²⁰ Hetényi János: *Honi városaink befolyásáról nemzetünk kifejtődésére és csinosulására*. Budán, Magyar Kir. Egyetem, 1841. 239.

A közelmúltban Kovács Gábor érdekes kérdést vetett föl egy szakmai vitán, továbbgondolva Huizinga holland nemzetkarakterológiájának általa elvégzett elemzését.²¹ A holland gondolkodó, nem meglepő módon, tudatosan és büszkén a *polgári* tulajdonságokat azonosítja a holland nemzeti sajátosságokkal. Kovács fölvetése ebből kiindulva: mi lehet az eszmetörténeti oka annak, hogy magyarul bevett fordulattal „józan paraszti ész” mondunk, míg másutt a fogalommal kapcsolatos diskurzus jellemzően az urbánus kultúrához kötődik; végső soron *polgári észről* van szó, a *közértelmességgel* összefüggésben, e kifejezések minden jelentésárnyalatával. Úgy látom mostani vizsgálódásaim eredményeképpen, hogy a józan ész paraszti észként való felfogásának magyar sajátása éppen ide, a 19. század közepére, Erdélyi munkásságáig nyúlik vissza. A lényeg a *parasztiként* értelmezett *józan ész* szembeállítása a *város* jelképezte civilizációs intézményrendszerrel; a kettő közötti értékválasztás később szerzőről szerzőre változhat, és majd változik is; Erdélyinél a paraszti józan ész még negatív módon tűnik föl, a 20. századi, modernitáskritikával összekapcsolt nemzetkarakterológiában azonban már pozitív jelenség is lehet.

A SENSUS COMMUNIS-HAGYOMÁNY FILOZÓFIATÖRTÉNETI ÉRTÉKELÉSE ERDÉLYINÉL

Erdélyi eddigi okfejtéséből azt gondolhatnánk, hogy a *józan ész* fogalmát nem is tekinti filozófiai terminusnak, az e fogalomra hivatkozókat pedig éppen ezen az alapon gondolja dilettánsoknak. Álláspontja azonban ennél összetettebb; szerinte éppen az a baj a *józan ésszel*, hogy filozófiai terminust alkottak belőle:

Hanem a józan ész elméletét elrontották a bölcseészek, midőn többet csináltak belőle, mint ami; többet fogtak rá, mint amennyi tőle telik.²²

Ezen a ponton az is szükségessé válik, hogy tisztázza a *common sense*-hagyomány filozófiatörténeti szerepéről alkotott véleményét. Ezt a skót felvilágosodás *common sense*-iskolájára redukálja, a 17. századi elődök és az antik források mellőzésével, mondván, hogy

²¹ Kovács Gábor: A volgai lovas esete az orosz medvével, a gall kakassal és az angol buldoggal. Nemzetkarakterológia és modernitás. *Liget*, 28. 2015. 8. 95-109.

²² Erdélyi János: A hazai bölcseészet jelene. In. Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Sajtó alá rendezte T. Erdélyi Ilona; a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona és Horkay László. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981. 55.

[b]ölcsészetben a józan ész rövid, de hatékony szerepléssel mutatkozott a skótoknál ezelőtt száz esztendővel.²³

Ez elegendő a Szontagghal való vitához, aki szintén rájuk hivatkozik, ugyanakkor elősegíti azt a stratégiát is, hogy jelentéktelen, lokális és történetileg meghaladott irányként állítsa be a *common sense*-re támaszkodó hagyományt, így zárva le filozófiatörténeti áttekintését:

A közös érzelem vagy közrendű értelem bölcsészete amint hamar felkapott, úgy hamar is letűnt, s Hume óta, ki a tapasztalást megkétlette, s ezáltal lényeges mozzanatot hozza elő a bölcsészeti haladásban, angol bölcsészetről, tudománytörténeti szempontból, mai nap már nem lehet beszélni. [...] Mind a skótok, mint Kant Hume után és ellen keltek föl, de a skótok bölcselkedése helyszerű maradt, míg a kanti észjárás elfoglalta a világot.²⁴

Ugyanakkor persze maga is tisztában van a bírált hagyomány jelentős kulturális kisugárzásával a kontinentális gondolkodásban is, amelynek egyes megnyilvánulásait lehet ugyan felszínesnek, sekélyesnek tekinteni, ám biztos, hogy éppen azokhoz a rurális jelenségekhez nincsen semmi közük, amelyekkel az előző fejezetekben oly hosszan példálózott ugyanennek a fogalomnak a kapcsán:

A skót bölcsészetben [...] belső forrása ismérteinknek [...] jótékonyan, szépen dolgoztatott fel morálra leginkább ugyan magok a skótok, de franciák s németek által is. Az a sok illendőségtan mind itt veszi gyökerét, s befutá a világot, mint valami folyondár növény. Bölcsészek dolgozzák az „etiquette, convenance” rejtelmait, világba lépő ifjak, leányok számára ilyforma címek alatt: a nyájas, vidám társalgó stb. Ezt aztán előkelő szeretettel mondák a szó szoros értelmében gyakorlatnak, életszépítő mesterségnek, az iskolát az élet elejének, a könyvet útlevelének.²⁵

A *józan ész* filozófiai fogalmán alapuló nagy hagyományú nevelési, művelődési és társadalmi program egészét utasítja itt ki a filozófiából, azt a programot, amelynek magyar változatára Hetényi is utal idézett munkája címében: a nemzet kifejtődése és *csinosbulása*.²⁶ Az *életszépítő mesterség* kifejezéssel

²³ Ugyanott, 57.

²⁴ Ugyanott, 59-60.

²⁵ Ugyanott, 59.

²⁶ Hetényi János: *Honi városaink befolyásáról nemzetünk kifejtődésére és csinosbulására*. Budán, Magyar Kir. Egyetem, 1841.

is Hetényi filozófiájának műszavára, a *kalobiotizmus*ra utal itt Erdélyi, halott vitapartnere filozófiáját ezen a módon is betagozva egy a szakfilozófiától éppen most, általa elkülönített művelődési programba. Feltűnő viszont, hogy az Erdélyi által emlegetett divatos művelődési, nevelési program, amely az ő értékelése szerint is a *józan ész* filozófiáján alapul, mindenképpen urbánus és reformer jellegű, így a róla adott leírás nehezen feleltethető meg a *józan ész paraszti és maradi* jelenségeként való, főntebb tárgyalt leírásával. A legfeltűnőbb talán az írásos érintkezéshez való viszony leírása. Erdélyi leírásában a paraszti-ként ábrázolt *józan ész* alapján tiltja el a parasztasszony a lányát az iskolalátogatástól, nehogy levelet tudjon majd írni a szeretőjének, az ugyanezen a *józan ész*en alapuló urbánus nevelési programnak viszont éppen a kulturált, az alkalomhoz és az adott emberi viszonyokhoz illő, rendszeres, adott esetben több nyelven folytatott levelezésre való felkészítés az egyik legfontosabb műveltségeleme.

Erdélyi végül bukott próbálkozásként írja le a *common sense*-filozófiát:

Úgy látszott, hogy az egységesnek hitt közös érzelmen alapuló bölcsészet összeforrasztja ismét azt a sebet, mely a skepticizmus által üttetett a tudományon. Az élet s bölcsészet kibékülése váraték tőle; s voltak is követői. Benne valami realitás mutatkozott volna az empirizmus számára; tehát tisztult és növekedett volna a tartalom; mindamellett a bölcsészeti fejlődés átugrá a közös érzelem vagy józan ész tanát, mert ez csupa bizonytalanság.²⁷

Ezek az oldalakon végigvonul az *idegenkedés* az emberi képességek skót felfogásával szemben, láthatóan zavarja az emberi megismerésnek az a képe, amelyben morális és esztétikai ítéletek, érzelmek keverten jelennek meg olyan gondolkodási folyamatokkal, amelyeknek ő inkább a tiszta racionalitás valamely külön szféráját tartaná fenn, és ráadásul a megismerés egész folyamata beágyazódik az emberi praxisba. Ahogyan a gondolkodás gyakorlatba ágyazottságát válaszcikkében Szontagh saját álláspontjaként megfogalmazza:

a bölcselkedő nem gondolkodik pusztán hogy gondolkodjék, sőt inkább az ember gondolkodik és keresi az igazságot, hogy helyesen cselekedhessék.²⁸

²⁷ Erdélyi János: A hazai bölcsészet jelene. In. Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Sajtó alá rendezte T. Erdélyi Ilona; a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona és Horkay László. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981. 58.

²⁸ Szontagh Gusztáv: Magyar Philosophia. Viszonzás Erdélyi János Munkájára: „A hazai bölcsészet jelene”. *Új Magyar Múzeum*, 7. folyam. 1857. 1. kötet. 1857. 4-5. füzet. 217.

Erdélyi idegenkedése érthető, hiszen a *sensus communison* alapuló ismeretelméletnek és antropológiának akár csak feltételes és időleges elfogadása is mindjárt fölborítaná azt a szép dichotómiát, amit a korábbi fejezetekben egyfelől a *józan ész*, másfelől *gondolkodás*, *szellem*, *eszme*, *ész* fogalmai között fölállított. A kettő merev elválasztása ugyanis csak úgy tartható fenn, ha minden emocionális tartalom és kontextus-függőség a *józan ész*hez kapcsolódik, míg a *gondolkodás* (*szellem*, *eszme*, *ész*) megmarad a kontextus-független, érzelemmentes tiszta racionalitás szférájában. Erre a dichotómiára alapozva sorolhatta Erdélyi korábban, amikor a nemzetiségi elvnek a filozófiában való megjelenése ellen érvelt az egyezményesekkel szemben, a művészeteket és az irodalmat a nemzeti kultúra hatókörébe, a bölceletet pedig megtartva az egyetemes emberiség ügyének.

ERDÉLYI JÓZAN ÉSZ-KRITIKÁJÁNAK FORRÁSAI HEGELNÉL

Az Erdélyiinek a *józan ész* megismerési szerepéről és a *common sense*-hagyomány (csekély) filozófiatörténeti jelentőségéről vallott nézeteiről eddig elmondottakból is kitűnt, hogy hegeli gondolatokra támaszkodik, átöröklítve a fél évszázaddal azelőtti német vitaszituációt is, ennek alapján megítélve magyar vitapartnereit. Hegel már *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* című, 1802-ben írott ifjúkori munkájában szembeállítja az elméleti reflexiót a józan ésszel, és erre építi a spekuláció létjogosultsága mellett kifejtett érvelését *A spekuláció viszonya a józan emberi értelemhez* című fejezetben.²⁹ Hegel vitapartnere Reinhold, akinek az álláspontját egy platformra hozza az előző századból átöröklött német populárfilozófiáéval, amely a skót *common sense*-hagyományt adaptálva valóban nagy mértékben támaszkodott a józan ész fogalmára. (Hegel terminusai e munkájában a józan észre: *gesunde Menschenverstand*, *gemeine Menschenverstand*, illetve, ahol egyértelmű a szövegösszefüggésből, hogy mire gondol, a jelzőtlen *Menschenverstand*. A magyar fordításban ezek a kifejezések így jelennek meg: *józan emberi értelem*, *közönséges emberi értelem*, illetve *emberi értelem*.) Már itt egyértelmű a spekuláció és a józan ész szigorú hierarchiája, ugyanakkor kibékíthetetlen ellentéte:

a spekuláció megérti ugyan a józan emberi értelmet, de a józan emberi értelem nem érti meg a spekuláció tettét. [...] Ám a józan emberi értelem nemcsak megérteni nem képes a spekulációt,

²⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* (Részlet). In: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Ifjúkori írások. Válogatás*. Fordította Révai Gábor. Budapest, Gondolat Kiadó, 1982. 169–174.

egyenesen gyűlölnie kell, ha a spekuláció kioktatja, és utálnia és üldöznie kell, hacsak a bizonyosság nem ruházza fel teljes közösséggel.³⁰

Az Erdélyi által is részletesen taglalt hierarchia mellett a *józan ész* konzervativizmusának és elméletellenességének az imént Erdélyinél megfigyelt gondolatát is megtaláljuk Hegel írásában:

De különösen a közösséges emberi értelem az, amely szükségképpen csak pusztítást lát azokban a filozófiai rendszerekben, amelyek a tudatos azonosság követelményének a kettéosztottság ily módon történő megszüntetésével tesznek eleget, s ennek során a szembeállítottak egyikét, különösen ha a kor műveltsége egyébként is rögzítette, az abszolútum rangjára emelik, a másikat pedig megsemmisítik.³¹ [...] A józan emberi értelem konoksága, hogy háborítatlanul megtartsa magát restsége teljében, hogy megtartsa a tudattalant a maga eredendő tehetetlenségében és a tudattal való szembeállítottságában, hogy biztosan megtartsa az anyagot a differenciával szemben, amely csak azért visz fényt az anyagba, hogy egy magasabb potencia fokán ismét szintézisre hozza.³²

Az 1807-ben megjelent korai fő mű, *A szellem fenomenológiájának előszavában az öntudatos szellem* Hegel korabeli történeti állapotának leírása kapcsán, az *épületesség* korabeli értéke és fogalma elleni érvelésben állítja szembe egymással a *belátást*, mint az elméleti gondolkodás eredményét és az *épületesség* igényével fellépő érzelmi megközelítést, amelyet részben a romantika elméleti műveiben, részint a populárfilozófiában, részint kora vallási rajongóiban lát megtestesülni:

Azon a fokon [...], amelyen *jelenleg* áll az *öntudatos szellem*, [...] nem annyira annak *tudását* kívánja a filozófiától, hogy maga micsoda, mint inkább azt, hogy előbb újra a lét ama szubsztanciálításának és biztosságának helyreállításához jusson el általa. E szükségletnek megfelelően ne annyira a szubsztancia elzártságát tárja fel, ne emelje öntudatra a szubsztanciát; ne annyira a kaotikus tudatot a gondolat rendjéhez és a fogalom egyszerűségéhez vigye vissza, mint inkább hozza össze azt, amit a gondolat elkülönített, fojtsa el a megkülönböztető fogalmat és állítsa helyre a lé-

³⁰ Ugyanott, 169-170.

³¹ Ugyanott, 171.

³² Ugyanott, 173.

nyeg *érzését*; ne annyira *belátást*, mint *épülést* nyújtson. A szép, a szent, az örök, a vallás és szeretet az a csalétek, amelyet követelnek, hogy kedvet csináljanak a harapáshoz; ne a fogalom, hanem az extázis, ne a dolognak hidegen lépkedő szükségszerűsége, hanem a forrongó lelkesedés legyen a szubsztancia gazdagságának tartója és továbbterjesztője.³³

Hegel e szöveghelyen megnyilvánuló szemléletének hatása Erdélyi kijelentéseire a józan ész egyoldalúságáról, az elmélettel való szembenállásáról, érzelmi kötöttségéről elég valószínűnek látszik, annak dacára, hogy Erdélyi általában nem hivatkozik Hegelre. Valószínűleg éppen azért nem teszi ezt, mert a német filozófust nem pusztán az *egyik* filozófiai szerzőnek tekinti, hanem a filozófiai gondolkodás éppen elért csúcspontjának; így mindenki számára elfogadandó, általános igazságokként hivatkozik Hegel nézeteire, és csak nagy általánosságban, az egyes művekre való utalást mellőzve jegyzi meg, hogy a hegeli filozófiából indul ki.

A mű kifejtése során Hegel részleteiben is érinti a *józan ész* szerepkörét, jellemzőit, például *A törvényhozó ész* című alfejezetben azt fejt ki, hogy az erkölcsi törvények megformulázása esetében a józan ész önellentmondásba kerül.³⁴ Ugyanolyan a viszonya ebben a speciális esetben is a teoretikus gondolkodáshoz, mint azt korábban általánosságban már bemutatta. Ezzel a hegeli szöveghellyel összhangban állnak azok a fejtegetések, amelyek Erdélyinél olvashatók a józan ész erkölcsi ítélkezésre való hajlamáról és ennek gondolati elégtelenségéről.

Később, filozófiatörténeti előadásai bevezetőjében, *A filozófia elválasztása a populáris filozófiától* című alfejezetben,³⁵ kiterjeszti a *populáris filozófia* fogalmát a német eszmetörténeti félmult irányzatának nevére Cicerótól Pascalon keresztül a vallási rajongókig és misztikusokig. Ami összeköti ezeket a korban, kifejezésmódban és tematikában igen különböző irányzatokat, és egyben kizárja őket a valódi filozófia fogalmából, az éppen a *sensus communis* egyfajta, a *moral sense*-el összefüggő, Hegel által a következőképpen leírt megjelenése:

Ennek a filozófiának azonban van még egy fogyatéksága a filozófia tekintetében. A végső mozzanat, amelyre apellál (mint újabb időkben is) az, hogy ezt a természet ültette az emberbe. Ezzel Cicero nagyon bőkezű. Most morális ösztönről beszélnek, de ezt

³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Fordította Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961. 12.

³⁴ Ugyanott, 215–218.

³⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Fordította Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, I. kötet. 1958. 86–87.

érzésnek nevezik. [...] Először az érzést veszik igénybe, azután jönnek az érvek, okoskodások róla; ezek azonban maguk is csak valami közvetlenre apellálhatnak. Önálló gondolkodást persze megkövetelnek itt, a tartalmat is az énből merítik, de nekünk ezt a módot szintén ki kell zárunk a filozófiából.³⁶

Amint azt fentebb láttuk, Erdélyi utóbb ezeknek a gondolatoknak a nyomán haladva értékelte a józan ész szerepét általában, és az ezzel a fogalommal operáló filozófiai áramlat szerepét a filozófia történetében.

Erdélyinek a tudomány épületéről szóló metaforája is Hegel szövegeiben gyökerezik. Hegel még így fogalmaz *A szellem fenomenológiájában*:

Egyébként nem nehéz látni, hogy a mi időnk a születésnek és egy új korszakra való átmenetnek ideje. A szellem szakított létezésének és elképzelésének eddigi világával, épp azon van, hogy mindent a múlt mélyére süllyessze, s átalakulásának munkájával van elfoglalva. [...] előző világának épületében felbontja az egyik részecskét a másik után [...] Ahogyan még nem kész egy épület, ha megvetették alapját, úgy az egésznek elért fogalma nem maga az egész.³⁷

Alig pár évtizeddel később, a hegeli filozófia részletes kifejtésének megtörténte után Erdélyi már a beteljesedését, végét véli látni az idézett szövegben emlegetett megújulási folyamatnak, és így fűzi tovább az épülő ház metaforáját:

a tudomány épületén egy új emelet van készen; ezt kell meglaknunk, megerősítnünk, hogy tovább léphessünk.³⁸

Összességében elmondható, hogy Erdélyi úgy támaszkodik a józan ész fogalmának és filozófiatörténeti szerepének értelmezésében Hegelre, hogy közben észrevétlenül átemeli a több évtizeddel azelőtti német diskurzus kontextusának egyes elemeit anélkül, hogy reflektálna erre. Pedig Hegel egykori ellenfelei közül a romantika teoretikus szerzői, a vallási misztika képviselői vagy Kant és Fichte követői az 1850-es évek magyar kultúrájában aligha foglalhattak el olyan jelentős szerepet, mint annak idején a német közegben. Egyedül a populáris filozófia tekinthető a magyar és a német esetben a hegelianizmus opponensei közös elemének, de ehhez is erőszakoltan azonosítani

³⁶ Ugyanott, 87.

³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Fordította: Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961. 14.

³⁸ Erdélyi János: A hazai bölcsészet jelene. In: Erdélyi János: *Filozófiai és esztétikai írások*. Sajtó alá rendezte T. Erdélyi Ilona; a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona és Horkay László. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981. 96.

kell Hetényi és Szontagh egymással sem mindig összhangban lévő gondolkodását az előző század német populárfilozófiai áramlatával. Nem beszélve arról, hogy a többi ellenfél, a romantika és a vallási misztika ugyanúgy ellenfele volt Szontaghnak is, sőt utóbbi még élesebben és kifejtettebb formában hadakozott e jelenségek ellen.

A két különböző korban kibontakozó német és magyar diskurzus feltűnő különbségei ellenére azonban Erdélyi tekintélye elfogadtatta vélekedését a hegeli filozófia, mint az egyetlen lehetséges szakfilozófia és a *common sense*-hagyomány mint nem teljesen professzionális filozófiai elképzelés ellentétéről, és hihetővé tette, hogy Hegel egykori, egészen más vitaszituációban kifejtett érvelése alkalmazható az 1850-es évek magyar szellemi életében is. A későbbi értelmezők körében nem vált különösebben problémává az a körülmény sem, hogy Erdélyi hegelianus nézeteit miért nem az 1830-as, 1840-es évek hegeli pörében fejtette ki, amikor Hegel filozófiája valóban a magyar filozófiai élet központjában állt, és hogy milyen jeleit láthatta Hegel világméretű győzelmének 1857-ben, pont akkor, amikor hosszú időre úgy tűnt Európában, hogy Hegel eltűnik a filozófia kulturális emlékezetéből. A fáziseltolódásnak olyan következményeivel is számolnunk kell, mint hogy Erdélyi sohasem vitatkozott közvetlenül egyik legfőbb ellenfelével, Hetényivel, mivel utóbbi már meghalt, mire Erdélyi színre lépett a közelmúlt és a jelen magyar filozófiájának értékelésével; Szontaghhall való vitája pedig éppen csak hogy elkezdődött, majd mindjárt le is zárult, szintén a vitapartner halála következtében. Kettejük nézeteltérésének olyannyira nincsenek korábbi előzményei, hogy Szontagh 1851-ben befejezett emlékirataiban Erdélyi neve egyetlen egyszer fordul elő egy pataki anekdota forrásaként;³⁹ holott ugyanannak a csekély létszámú filozófiai osztálynak voltak a tagjai az akadémián.

A JÓZAN ÉSZ FOGALMÁNAK SZEREPE A NYILVÁNOS FILOZÓFIA ÚJKORI PROGRAMJÁBAN

A *sensus communis* fogalmának azonban az eddig tárgyaltak mellett más, lényeges szerepe is van a kor filozófiájában, azoknak a teoretikus reflexióknak a megalapozásában, amelyek a filozófia nyilvánosságterének megváltozásával kapcsolatos önértelmezési kísérletekben, a filozófia szerepének újrafogalmazásaiban öltöttek testet. Erdélyinek a *józan ész*ről adott értelmezése ezért nagy hatással van annak az önképnek az utólagos filozófiatörténeti átértelmezésére is, amit a modernitás filozófiája ugyan nem kizárólag a *józan*

³⁹ Szontagh Gusztáv: *Emlékezések életemből*. Szerkesztette Mester Béla. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, 2017.

ész fogalmára építve dolgozott ki, ám amelyben a *common sense*-hagyomány adta az egyik alapszólamot. Arról a fordulatról van szó, amelynek során a filozófiai gondolkodás a latin helyett élő nyelveken szólal meg, és ezzel párhuzamosan a filozófiai viták a nyilvánosságnak az iskola falain kívüli új terében jelennek meg, főként a periodikus szaksajtóban. A filozófiai nyilvánosság szerkezetváltása egyszerre jelenti az olvasóközönség kiszélesedését és töredezetté válását a legnagyobb európai nyelvek esetében is. (A filozófiai nyilvánosság szerkezetváltását és az arra adott válaszokat az európai és ezen belül a magyar filozófiatörténetben bővebben elemzem legutóbbi két, egymáshoz kapcsolódó témájú írásomban.)⁴⁰

A filozófiát anyanyelven olvasó művelt, laikus nagyközönség körének gyors ütemű bővülése mellett fölerősödik annak a veszélye, hogy ezek a diszkurzusok helyi jellegűek, más nyelvű olvasóközönség számára ismeretlenek maradnak. Ennek az új helyzetnek az értelmezésére több elmélet jelentkezett, különböző ismeretelméleti háttérrel. Ide sorolhatók Kant fogalompárjai is az *iskola*filozófia és a *világpolgári* szemszögből művelt filozófia, illetve az ész *nyilvános* és *magán*használatának megkülönböztetésére – legalábbis Kant gondolatai vagy Herder törekvései a közönség (publikum) fogalmának történeti elemzésére nehezen lennének értelmezhetők a nyilvánosság terének megváltozása nélkül. (Erdélyi műve egyébként ezektől is elhatárolódik. Kanttól az észkritika miatt, Herdertől – bár más tekintetben jelentős hatással van rá – azért, mert az általa hangsúlyozott nemzeti sajátságokat a filozófia *alatti* szintre helyezi.) Az új, nyilvános filozófiát és közönségét leírni kívánó elméletek közül azonban az első és leghosszabb hatású a *sensus communis* arisztotelészi eredetű, ám sztoikus értelmezésben elterjedt elméletének újrafelfedezése volt a 17. századtól, Shaftesburytól kezdve a skót felvilágosodáson belüli *common sense*-hagyományig, majd ennek kontinentális kisugárzásáig, legerősebben talán a német populárfilozófiában. A *sensus communis* sztoikus fogalma alkalmasnak bizonyult az új kommunikációs helyzet leírására, hiszen a belátás minden ember számára azonos alapjaként lehetett rá hivatkozni. Ugyanakkor kezdettől hozzákapcsolódott e velünk született képesség folyamatos fejlesztésének, kiművelésének az igénye is, amelynek a terepe immár nem az iskola, hanem a szabad és kulturált emberi érintkezés, az élénk társasági élet, és mindezek filozófiai formája, a különféle szalonokban, társaságokban, illetve a nyilvánosság új, nyomtatott tereiben folytatott teoretikus vitákban való részvétel, akár pusztán hallgatósággént is. A filozófiának ettől a fajta önértelmezésétől sohasem volt idegen önmaga társadalmi

⁴⁰ A jelen tanulmány kéziratának leadásáig ezek közül a következő jelent meg: Mester, Béla: Emergence of Public Philosophy in the East-Central European Urban(e) Cultures: a Hungarian Case. *Filozofija. Sociologija*, 29. 2018. 1. 52-60.

szerepének tudatosítása, legalább egy látens művelődési program erejéig, amely a skótoknál az érintkezési viszonyok fokozatos civilizálódásában, egyfajta összecsiszolódásban, német követőiknél pedig az *urbanitás* hangsúlyozásában fogalmazódik meg, mindkettejüknél összefüggésben a közértelmesség fokozatos, aktív fejlesztésével. Magyarul ezt neveztük a *nemzet csinosodásának*. A magyar esetben ráadásul az említett kommunikációs fordulat gyorsabban, drasztikusabban és erősebben ható következményekkel zajlott le nagyjából a Kant-vita végére, így a következő, a reformkor elején föllépő nemzedék számára az új helyzet értelmezésére irányuló teoretikus reflexiók is inkább a diskurzus középpontjában állnak, mint másutt, amit elősegített a Magyar Tudós Társaságnak a vitákat katalizáló, és az erről szóló egyébként is erős diskurzust határozott irányba terelő tudományszervező és tudománytámogató tevékenysége.

ÖSSZEGZÉS, KÖVETKEZTETÉSEK

A filozófiai tevékenységnek egy új nyilvánosságtérben való elhelyezéséről volt itt szó, a magyar esetben azonban nem csupán a magyar nyelven művelt filozófiát illesztik be az akkor születő nemzeti tudományok rendszerébe, hanem ugyanezt a folyamatot teoretikusan értelmezni, sőt, alakítani is kívánják. Más szóval, a *nemzeti filozófia*, mint az újkori nyilvános filozófiák sajátos kelet-közép-európai változata nem csupán maga kívánt alkalmazkodni az akkoriban kiépülő modern nemzeti kultúra rendszeréhez, hanem a nemzet filozófiai értelmezését, egyben ennek az új típusú modern politikai közösségnek a megtervezését is meg kívánta valósítani. E gondolkodásmód szerint az ország kulturális, politikai és gazdasági erőfeszítéseiből a nyilvánosság előtt folyó, a közértelmességet fejlesztő elméleti reflexió képezhet csak nemzeti közösséget és nemzeti kultúrát. A tudomány és a filozófia nyilvános, közéleti összefüggésű felfogásának legradikálisabb megnyilvánulása az 1848 márciusában kelt akadémiai határozat arról, hogy a testület falragaszkon mond köszönetet a pesti népnek a sajtószabadság, mint minden tudományos tevékenység alapfeltételének a kivívásáért.

Világos után ez a közvélemény és a népakarat uralmához is utat adó koncepció már nehezen volt fenntartható. Ekkor, ebben a helyzetben jelenik meg Erdélyi kritikája, amely, miközben a *nemzeti filozófia* fogalmát veszi célba, a *nemzet filozófiai fogalmára* való törekvés alól húzza ki a szőnyeget, idegenné téve a magyar gondolkodásban a közösségről való filozófiai elmélkedés egykor otthonos szokását.

A BŰNÖS VÁROS – A NEMZETIDEGEN VÁROS TOPOSZA A KÉT HÁBORÚ KÖZÖTTI MAGYAR KULTÚRKRIKÁBAN – SZABÓ DEZSŐ ÉS SZEKFŰ GYULA¹

KOVÁCS GÁBOR²

BEVEZETÉS

A modern városellenesség gyökereivel mélyen a premodern időkbe nyúlik vissza. A városellenes érzület lényegi eleme volt már az antik bukolikus római költészetnek és a republikánus gondolkörnek is. A nagyváros romlottsága és a vidéki erény szembeállítására igencsak régi toposz. Emlékezzünk csak Cincinnatus történetére, amelyben a római *vetustas* erényét megtestesítő férfiút az eke szarva mellől kéri föl diktátornak a szenátus, hogy megmentse a várost az ellenségtől! A modern városkritika kezdetei erősen kötődnek a Rousseau-féle kultúrkritikához, de kibontakozása a 19. század második felére, még inkább a végére tehető. Ez nyilvánvalóan összefügg a századot végigkísérő, az eladdig példátlan méretű urbanizációs folyamattal, mely Nagy Britanniában már jóval korábban elkezdődött és a század második felére elérte a kontinenst is. A különböző régiókban ez jelentős eltérésekkel ment végbe. Franciaországban vagy Németalföldön relative kevesebb feszültséget generáló folyamat volt ez, mint Németországban, amelyben a tömeges városba költözéssel (Landflucht) járó urbanizáció a modernizáció legszembetűnőbb kísérőjelenségének bizonyult. Wilhelm Heinrich Riehl már a század közepén aggodalmának adott hangot a régi vidéki rendies világ eltűnése, s a premodern társadalmi struktúrák felbomlása miatt, rámutatván a városi negyedik rend fölemelkedésével járó veszélyekre.

KONTEXTUSOK

Németországtól keletre a városiasodás kezdettől fogva erős konfliktusokkal volt megterhelve, már csak a város és vidéke közötti etnikai különbségek miatt is. Az itteni kultúrkritikai alapú városellenesség nagymértékben tá-

¹ Az itt következő írás gondolatmenetét egy tágabb kontextusban másutt már kifejtettem: Kovács Gábor *From the guilty city to the ideas of alternative urbanization and alternative modernity: anti-urbanism as a border -zone of city-philosophy and cultural criticism in the interwar Hungarian political thought. Coactivity: Philosophy, Communication* 2017, Vol. 25. 99-109. online: <https://doi.org/10.3846/cpc.2017.282>

² A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa

maszkodott arra a konzervatív forradalomként emlegetett német inspirációra,³ amelyet – a korabeli német társadalomtudományi szakirodalommal és folyóiratokkal együtt – a szellemi transzfer egyik korabeli központjának számító Lipcsei Kultúrintézet közvetített a térség két háború közötti kultúrkritikai gondolkodása számára. A később tárgyalandó Szabó Dezső ebből a szempontból kivételnek számított: az ő esetében a francia inspiráció volt a döntő.

A német mellett az amerikai gondolkodásban alakult ki összefüggő városellenes narratíva: ez itt is a kultúrkritikai tradíció része volt, de több vonatkozásban erősen különbözött a német-súlypontú európaiaktól. Ugyanis nagymértékben támaszkodott az antik republikánus tradícióra. A kezdet itt egybeesik az Unió megalapításával: a 18. század végén a későbbi elnök, Jefferson az, aki Észak-Amerika modernizációjának optimális módjáról töprengve erős kritikával illeti az európai nagyvárost s annak életformáját. Jefferson kiindulópontja az a 18. század végén az új állam számára stratégiai fontossággal bíró kérdés, hogy szüksége van-e manufaktúrákra, vagyis iparra. Kezdetben Jefferson maga is negatív választ ad: az antik republikanizmus fogalmi keretében maradva úgy véli, hogy Amerikának egalitárius farmer respublikaként kell léteznie. Ez pedig csak annak a földművelői életformának a megőrzésével lehetséges, amelyet nem fertőznek meg a dekadens nagyváros bűnös hajlamai és szofisztikált vétkei. Álláspontját Jefferson részben morális, részben közgazdasági érvekkel támasztja alá. Aztán később, elnökké választása után, szembe-sülve a geopolitikai helyzetből fakadó szükségszerűségekkel, belátja, hogy ha Amerika nem épít ki saját ipart – a politikai függetlenség dacára – szükségképpen függő helyzetbe kerül Angliával szemben.⁴ Ugyanakkor – sok kortársához hasonlóan – szenvedélyesen érdeklődik a modern technológia iránt, s úgy véli, hogy az eltérő földrajzi adottságok következtében az amerikai modernizáció elkerülheti az angol variáns csapdait: mindenekelőtt abban a tekintetben, hogy itt nem fognak kialakulni azok az ipari nagyvárosok, amelyeket a korabeli látogatók gyakorta a pokol evilági manifesztációiként írnak le. (E tekintetben *A munkásosztály helyzete Angliában* c. Engels-írás a legkevésbé sem áll egyedül.)

A nagyváros-kritika Edgar Allan Poe-tól Ralph Waldo Emersonig, Nataniel Hawthorne-ig és Lewis Mumfordig bezárólag az amerikai gondolkodás

³Armin Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*. Ein Handbuch. Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989; Roger Woods: *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. London: Macmillan, 1996, Karácsony András: A konzervatív forradalom utópiája a két háború közötti Németországban. *Századvég*, 35. szám, 69-104.

⁴Kovács Gábor: Út a technológia korszakába: a Gép, a Kert és a Köztársaság, *Világosság*, XLVIII. évfolyam, 2007. 11-12. 113-125.

spektrumának tartós színe marad.⁵ Lényeges, hogy a modern megalopolis életformájának elutasítása itt nem kapcsolódik szükségképpen össze a modern demokrácia maró kritikájával, ami olyannyira jellemző a német városellenes gondolkodásra. Az amerikai kultúrkritika válasza az elidegenedett nagyvárosi életformára a Jefferson féle kistulajdonosi agrárdemokrácia, ami persze a 19. század végének nagyipari kapitalizmu-sának, a trösztök Amerikájának megszületése után már nem több a sivárnak megélt jelennel szembeszegezett utópianál. Ennek ellenére az amerikai anti-urbanizmusnak mindvégig jellemzője marad egyfajta, pragmatizmussal és demokratikus populizmussal színezett, republikánus ethosz.

A német kultúrkritika nagy kibontakozása – a 19. századi és századfordulós előzményeket követően a két háború közötti időszak: ennek elsődleges oka a vesztes világháború traumája, amely a *fin de siècle* világvége hangulatát értelmiségi és művész rétegélményből az egész német társadalmat befolyásoló pesszimista világképpé formálta. A *Nyugat alkonya* 1918-ban megjelenő első kötetének példátlan sikerét ez magyarázza. A könyv a szó mai értelmében bestseller lett: megjelenését követően az eladási listák élére került. Amikor Spengler a nyugati civilizáció közelgő végéről írt, a német olvasó természetesen a mindenekelőtt a háború előtti régi Németország, a vilmosi Reich háborús katasztrófájára gondolt.⁶ Spengler könyvét a német kultúrát egyébként első kézből ismerő, anyja révén a németet anyanyelvként bíró Lewis Mumford – a kortárs amerikai kultúrkritika legjelentősebb reprezentánsa, s ugyancsak a modern metropolis állhatatos bírálója – a romlás barbár sagájának nevezi, míg Thomas Mann egy új műfaj, az intellektuális regény kiemelkedő darabját üdvözli benne.⁷ Mindkét megközelítés releváns: a két-

⁵ Morton White: *The intellectual versus the city: from Thomas Jefferson to Frank Lloyd Wright* Cambridge/Mass.: Harvard Univ. Pr.: MIT Pr., 1962.

⁶ Spengler kultúrmozgólógiájára nézve lásd: Kovács Gábor: Oswald Spengler, az alkony profétája. In: Uő: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei*. Liget, Budapest, 2001. 49–64., Spengler munkásságát több monográfia is tárgyalja: Detlef Felken: *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. Verlag C.H. Beck, München, 1988, Anton Mirko Koktanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München: Verlag C.H. Beck, München, 1968, H. Stuart Hughes: *Oswald Spengler*. New Transaction Publishers, Brunswick-London, 1952, John Farrenkopf: *Prophet of Decline*. Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2001, Csejtei Dezső–Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája*. Máriabesnyő, 2009.

⁷ "(...) a kritikai és költői szféra összeolvadásának vagyunk tanúi, amelyet már romantikusaink elindítottak, és nagy lökést adott neki Nietzsche ismeretelméleti lírájának jelensége. Ez a folyamat elmossa a határt tudomány és művészet között, a gondolatot élményszerűen vérral telíti, az alakot átszellemíti, és olyan könyvtípust eredményez, amely ma nálunk, ha nem tévedek uralkodik, és amelyet «intellektuális regénynek» lehetne nevezni...Okvetlenül idetartozik, már csak irodalmi fénye és kultúraábrázolásainak intuitív-ropszodikus jellege miatt is az ALKONY, amelynek

kötetes mű valóban hanyatlástörténetet mesél el egy olyan műfajban, amely történet- és kultúrfilozófiát ötvöz szépirodalommal, fogalmi kifejtést képekkel és szuggesztív metaforikával. A történelem a városok története, míg a falu kívül áll a történeti időn: az emberiség históriája a város születésével kezdődik, s annak halálával ér véget. Spengler viszonya a városhoz ambivalens: a középkori városban ring a nyugati kultúra bölcsője, nyílnak ki ennek a kultúrának a virágai, s a barokk város aratja le a gazdag termést. Ám a 20. századi metropolisban a nyugati kultúra élő lelke (Seele) hideg és meddő szellemé (Geist) torzul, maga modern nagyváros pedig a vidék kizsákmányoló-jává, afféle történelmi parazitává, történelemvégi kősvataggá lényegül át;⁸ valahogyan olyanformán, ahogyan az Fritz Lange 1927-es filmjében, a Spengler városmetafizikáját képi formában megjelenítő *Metropolis*ban történik.

Az első világháború utáni magyar kontextus sok tekintetben hasonlít a némethez: háborúvesztés, a régi politikai keretek szétesése, a történeti Magyarország széthullása. A kultúrkritikai vároellenesség céltáblája itt a 19. század utolsó harmadában megszülető Budapest, a bécsi mintákat követő, s e közben a császárvárossal rivalizáló modern metropolis, amely az 1895-96-os millenniumi ünnepségek idején még a magyar modernizáció, a modern világhoz való sikeres felzárkózás jelképe, ám a századforduló után a csodálat mellett a (kultúr)kritikai hangok is megjelennek, míg a háborús vereséget követő széthullás nyomán népszerűvé válik a bűnös város toposza.

SZABÓ DEZSŐ

Szabó Dezső *Elsodort falu* című regényét – akárcsak Spengler a maga könyvének első kötetét – még a háború alatt kezdi írni: a kéziratot 1918 augusztusában fejezi be, s a könyv 1919 nyarán, a proletárdiktatúra idején jelenik meg. Sokat mondó az az első fejezet címe: 'Az örök falu'. Ez az örök falu itt is a történelmi időben létező várossal van szembe állítva – nagyon hasonlóan ahhoz a spengleri oppozícióhoz, amely – a német konzervatív forradalom szerzőinek szokásos intellektuális stratégiáját követve – a kultúrkritikai mondandót oppozíciónális fogalom párok segítségével fejt ki. A hasonlóság dacára Szabó Dezsőt nem a német tradíció inspirálja, hanem a századforduló francia új jobboldali radikalizmusának Maurice Barres által fémjelzett kultúrkritikája, amelyet még a századforduló idején Párizsban töltött ösztön-

hatása mind közül messze a legszenzációsabb volt, és amelynek persze még az a «történelmi pesszimizmushullám» is segítségül jött, amely Benedetto Croce szavával ma átsap Németország fölött." /Thomas Mann: "Spengler elméletéről." Fordította Gyórfy Miklós. *Holmi* 1995. július, 1029./

⁸ Kovács Gábor: A bűnös város mítosza. Oswald Spengler konzervatív városkritikája. In: *Uő: A megátalkodott jóhiszeműség esélyei*. Budapest, Liget, 7-20.

díjas időszakában ismer meg. Oly sok kortárshoz – egyebek között éppen Spenglerhez – hasonlóan őt is befolyásolja a vitalizmus, s 1915-ös, *Az individualizmus csődje* című nagy történetfilozófiai esszéjében a 19. századi haladás-konceptióval szakítva az individualizmus korszakát felváltó új, a kollektívizmus eszméjére épülő történelmi korszak eljövetelét megjövendölve a korszak kultúrkritikájában megszokott módon átfogó kritikáját adja a háború előtti, a kapitalizmusra és annak politikai berendezkedésére, a parlamenti demokráciára épülő régi világnak.⁹ Amikor Szabó a falut és várost empirikus szociológiai valóságokként állítja szembe, akkor a falu korántsem kerül ki kedvezően ebből az összehasonlításból: a nyomor és az elesettség, a kiszolgáltatottság képeivel jelenik meg a regényben. A város ezen a szinten tulajdonképpen még kedvezőbb színben tűnik fel: egyfelől a fizikai csúfság tere,¹⁰ másfelől azonban a dinamikus nyüzsgő élet, a túlsorduló vitalitás terepe, amelyet meg kell hódítani a magyar élet számára. A két szintér ütköztetése alkalmat ad Szabó Dezsőnek számára vitalista fajelmélete kifejtésére – ez a biológista fajelmélettel szemben nem állít fel ontológiai értékhierarchiát a fajok között. Eszerint a magyar fajnak, közelebbről az ezt képviselő parasztságnak meg kell hódítania, birtokba kell vennie a fővárost. A regényben az *új honfoglalás* motívuma – amely a háború után az ideológiai koncepció központi kategóriája lesz – Budapest meghódítását jelenti. A probléma az, hogy a konkrét, valóságos paraszt erre társadalmi elesettsége, sokféle nyomorúsága miatt nem képes. Ilyenformán a falunak, ahhoz hogy el tudja foglalni a nagyvárost, s megvalósítsa a nemzeti regenerációt, először magának is teljes regeneráción kell keresztül mennie. A könyvben ez a szerep Bőjtthe Jánosra – benne Szabó a későbbiekben a saját magára szabott nemzeti próféta alakját formázza meg –, a vitális egészség két lábon járó megtestesítőjére vár. Bőjtthe – a regény másik kulcsfigurájával, az Adyról mintázott Farkas Miklóssal folytatott párbeszédében – a következőt mondja: „Az én programom a falunk. Úgy érzem, hogy az egész falu az én testem s egész falut fogom új életre masszírozni a munkámmal, az egészségemmel. Neked szakítanod kelleme azzal a gyalázatos Pesttel.”¹¹

Ugyanakkor ez a gyalázatos Pest Szabó Dezső számára a modernségnek az a világa, amelyet nem megsemmisíteni, vagy eltörölni kell: a modernitást nem elutasítani kell, hanem meg kell teremteni egy alternatív változatát: a magyar fajt, mindenekelőtt a magyar parasztot képessé kell tenni arra, hogy föl tudja

⁹ Szabó Dezső kultúrkritikájára vonatkozóan lásd: Kovács Gábor: *Liberalizmusképek a népi mozgalomban*. In: Ludassy Mária (Szerk.): *A felvilágosodás álmai és árnyai*. Budapest, Áron, 2007. 468–494.

¹⁰ „Hát ez Pest, ezek a csúf füstös, otromba kőszörnyetegek, ezek a mezei poloskaszerű hordárok, ez a csúf nép, mely végiggesorog a piszkos kövezeten?” Szabó Dezső: *Elsodort falu*. Budapest, Génus kiadás, 1919. 230.

¹¹ Uo. 86.

venni a versenyt a zsidósággal, kézbe tudja venni a modern élet kulcspozícióit. Mint kiderül, a parlamentáris demokrácia sem föltétlen elutasítandó, ám ennek – szemben az élesen kritizált dualizmus korabeli parlamentáris rendszerrel¹² – a magyar faj demokráciájának kell lennie. A regény egyik kulcsjelenetében a Farkas Miklós viszonya a fővároshoz egy politikai cselekvési program keretében fogalmazódik meg. Ennek célja egy nemzeti forradalom:

„Szobája fenn a Várban volt, a Werbőczy-uccában, két ablakkal a folyton szünetelő városra és a Dunára. Amint szobájába belépett s kitért a hatalmas ablakokat, mint egy óriási be-lélegzés, életének diadalmas kitágulása, robbant eléje a megtért város. És itt ez a nagy életroham, mint egy bibliai zúgó szél, teljes széleségre bontotta benne az összehullott, elsüllyedt vitorlát. Mint egy damaszkuszi szó, úgy villant izmaiba egy új honfoglalás gondolata. Feltenni halhatatlan sarkantyúkat, rápattanni a magyar fajra, bedöfni véres elevenjéig, hogy hulljon a vér, és ránduljon az izom egy új győző versenyfutásra. Berontani a nyugvó agyak csendjébe, felkiáltani, felülvölteni az akaratot a demokrácia kikerülhetetlen birkózására. Meghódítani az egész életet, úrrá tenni a rablott, balek magyart minden piacon, minden versenyen. De nem ökölrel és bitor törvényekkel, nem múlttal hazudni el az új életet, hanem az ösztön belső lökésével, mint egy megszállás, mint egy folyton tettbe égő rögzött gondolat. Beléitatni ebbe az emberanakronizmusba a demokráciát, hogy életéhes dühvel rohanjon kereskedőnek, bankárnak, újságírónak, politikusnak, gyárosnak, katonának, művésznek, s ha már kell, hogy legyen, uzsorásnak, csalónak, de kihasznált és megcsalt sohase legyen. Egy új, minden eddiginél belsőbb és mozdítóbb forradalmat fűjni tüzes széllel az izmokba, a magyar fajt minden versenyképes gondolat, minden alkotó tett, minden egészséges szépség hazájává tenni.”¹³

A koncepció mellett Szabó aztán a későbbiekben is kitart. Egy 1937-es, *Budapest környéke* című írásában a főváros meghódítása ugyancsak elsődleges teendőként, fő stratégiai célként tűnik fel. Ez azért fontos, mert ez „gyomra, agya szíve az egész országnak, az egész nemzetnek. (...) Amelyik faj hegemoniájába keríti a fővárost: azé az egész ország, az egész történelmi műhely, minden hatalom, minden irányítás, a kiválasztás minden lehetősége”¹⁴

¹² Szabó maró iróniával ír le egy korabeli választási gyűlést: „Vasárnap délutánra tűzték ki a Zágoni búcsúzóját és az új honmentő programbeszédét. Az öreg Schönbbergerhez már napokkal azelőtt nagy hordó pálinkák érkeztek. Deák Ádám már szombat este meghívta egy kis kóstolóra a főbb kolomposokat. Vasárnap délelőtt, templom előtt és templom után nagymértékben nyelték a potya ihletet. A gyűlés délután kettőre a Zágoni nagy csűrbe volt összehívva, melyet e célra szalmával hintettek be, hogy a voks-barmok patái el ne fagyjanak a szavazás előtt” Uo. 250.

¹³ Uo. 180-181.

¹⁴ Szabó Dezső: *Az egész látóhatár: Politikai és irodalmi tanulmányok, levelek, vitairatok I.* Budapest, Püski, 1991. 291.

Szekfű Gyula *Három nemzedéke* egy évvel Szabó Dezső könyve után, 1920-ban a magát ellenforradalmiként definiáló Horthy-éra elején, a trianoni békediktátum aláírásának évében jelenik meg. Ekkorra már kezd összeállni Magyarországon is az a sajátos konstelláció, amelyet Wolfgang Schivelbusch német történész a *vereség kultúrájának* nevez:¹⁵ ez nyomja rá a bélyegét az első világháború utáni vesztes Németország társadalmának hétköznapijaira, meghatározva annak kollektív pszichológiai reakcióit és beállítódásait. A Schivelbusch-féle terminus nagyon is alkalmasnak tűnik a korabeli magyar helyzet leírására. A vereség kultúrájának lényegi elemét jelentő bűnbakkeresési szindróma érezhetően ott munkál Szekfű könyve mögött. A gondolatmenet alapja a kortársi Spengler-féle teória alapját képező hanyatlástörténet, amely azonban itt parciális jellegű marad: Szekfű erre támaszkodva értelmezi az 1830-as évektől a saját koráig terjedő időszak magyar történelmét. Az egyre gyorsuló hanyatlás históriája ez; ennek oka mindenekelőtt a magyar nemzetkaraktertől és történelemtől idegen liberalizmus átvétele.¹⁶ A liberalizmus megrontotta a magyar politikai elit helyzetfelismerő képességét; ezért az nem tudta kihasználni a Szekfű által egyébként igen pozitíven értékelt 1867-es kiegyezés nyújtotta lehetőségeket. A liberalizmus magyar földön nem a racionális politikai cselekvés, hanem az érületi politizálás alapja lett: ez az eszmekör – amely Szekfű szerint az európai kontinensen mindenhol károkat okozó, a helyi politikai flórát tönkre tevő idegen növény – a magyar nemzetkarakter negatív vonásait – szalmaláng, hiúság, hízélgés iránti fogékonyság etc. – teszi dominánssá, s válik a szentistváni birodalom bukásának okozójává, a katasztrófa fő bűnbakjává. Szekfű nagyváros-kritikája, melynek céltáblája Budapest, ebbe a kontextusba illeszkedik bele.

Szekfű egy egész fejezetet szentel ennek a kérdésnek. A cím: 'A zsidóság szerepe és Budapest kultúrája' A nagyváros-kritika kifejtése itt a két világ-

¹⁵ Wolfgang Schivelbusch: *The Culture of Defeat. On National Trauma, Morning, and Recovery*. Translated by Jefferson Chase. New York, Henry Holt and Company, 2003.

¹⁶ „Az angol liberalizmus unikum a maga nemében: történeti képződmény, nem idegen országból máról-holnapra odafútt növény; gyökerei századokra nyúlnak vissza az angol nép ősi ethnikumába és történeti intézményeibe. (...) Ma már világosan látjuk: nyugati és középeurópai államok parlamentarizmusa egész az orosz, török, perzsa parlamentekig idegen képződmény, mely az államélet középpontjában állva több erőt köt le, mint amennyi újat produkál. A kontinensi parlamentek története nem kormányzástörténet, mint az angol, hanem krízistörténet, kríziseké, melyeknek nem egyszer áldozatul esik nemzet, állam és társadalom. A formákat átvettük, de nem a szellemet, mely kölcsön nem vehető.” Szekfű Gyula: *Három nemzedék*. Budapest, Élet Irodalmi és Nyomda Rt, 1920. 87.

háború közötti évtizedekben oly népszerű asszimilációs problematika kontextusában történik. A megközelítés – hasonlóan az előzőekben tárgyalt Szabó Dezső-féle koncepcióhoz – a nemzetépítési stratégiában történt paradigma-váltást tükrözi: a dualizmus évtizedeinek *asszimilatív* stratégiáját egy *disszimilatív*, etnoprotektionista elgondolás váltja fel. Az új perspektívából a korábbi nemesi liberalizmus nemcsak elhibázottként, hanem kifejezetten bűnös politikaként jelenik meg; Szekfű a háború előtti évtizedek zszurnalizmusának toposzait használja. Ilyen a galíciai zsidó bevándorlás, amely Bartha Miklós *Kazárföldön* c. 1901-es útirajzának volt a központi témája. Ebben a szerző a régi, asszimilált zsidóságot és az újonnan bevándorolt, asszimilálatlan zsidóságot állítja szembe egymással: az előzővel – írja – nincsen semmi gond, viszont az utóbbival annál inkább.¹⁷ Szekfűnél egyáltalán nincsen szó a Barta-féle faji megközelítésről és az ahhoz kapcsolódó biológiai metaforikáról, de a distinkció a régen asszimilálódott, a magyar nemzet részévé vált zsidóság és a Galíciából bevándorolt felületesen asszimilált migránsok között gondolatmenetének kiindulópontja, ami alkalmat ad neki arra, hogy ismét csak a liberalizmuson, annak korlátozások nélküli bevándorlás politikáján és a felületes asszimiláció erőltetésén verje el a port. Budapest annak a modernizálódó Magyarországnak a fővárosaként jelenik meg, ahol a kapitalista keretekben folyó szellemi és anyagi termelés a galíciai bevándorlók nyelvet és nevet váltó második-harmadik nemzedékének kezébe kerül. Ők azok, akik a túlteljesítési késztetéstől hajtva magyarabbak akarnak lenni a magyarnál: a Szekfű által nemzeti bűnnek aposztrofált hiúságot és a hízélgés iránti fogékonyságot kihasználva gerjesztik a sajtóban – a német származásúakkal vállvetve – a magyar imperializmus káros és elhibázott eszméjét.

Szekfű zsidóság és a kapitalizmus kapcsolatát Magyarországon sokkal erősebbnek látja, mint másutt. Egyébként, mondja egy lábjegyzetben, a zsidó-

¹⁷ „De a mi zsidóinkból, a kik velünk barátkoznak, velünk étkeznek, velünk örvendenek és velünk szenvednek, egyetlen vonás sincs bennük. Tehát senki se csináljon zsidókérdést a kazárkérdésből. Nincs itt szó vallásról. Egy fajról beszélek, a mely becsmépszte magát hazánk felvidékére s meglepte a bennszülötteket, miként a penészgomba a védtelen organizmust. Azokról beszélek, a kik magyarul sem nem tudnak, son tudni nem akarnak. Egy vad törzs nyelvét beszélik, melynek se nyelvtana, se szótára, se irodalma nincs. E faj terjeszkedik, miként a fecskefonal a lóherésben. Körül fonja, behálózza, ráta pad, kiszívja, s mikor elpusztult a megtámadott növény, akkor tovább kúszik az élődsi, újabb áldozat után. Mert hiába lett ura annak a földnek, honnan a nemesebb fajt kiirtotta: nem tud rajta, belőle megélni, miután sorvasztó gazdasági rendszerével a talajt is kiszorolja. A zsidó vallású magyarokat, a kikben oly nagy az érzékenység, annyi a tudásszomj, a becsvágy, a költészet, a zeneérzék: kérve kérem, ne azonosítsák magukat ezzel az érzéketlen, tudatlan, ambíció nélkül való, durván materiális és mosdatlan fajjal.” Bartha Miklós: *Kazárföldön*. online: http://mtdaportal.extra.hu/books/kazar_foldon.pdf 33. Letöltés időpontja 2018. január 16.

ságnak a kapitalizmus genezisében játszott szerepe „közismert és tudományosan igazolva van”.¹⁸ Ennek bizonyításaként Werner Sombart *Die Juden und das moderne Wirtschaftsleben* c. 1911-es könyvére hivatkozik, amelyben a kortárs német szerző a vallási, történeti és antropológiai érvekkel igyekezett alátámasztani mondandóját; létezik egy olyan zsidó lényeg, amely a sajátos zsidó történelemben és a zsidó faji sajátosságokban gyökerezik, s amely magyarázza a kapitalizmus működésmódjai iránti fogékonyságot.¹⁹ Maga Sombart könyve előszavában Max Weber 1904–1905-ös *Protestáns etikáját* emlegeti: ez inspirálta őt arra, hogy újragondolja kapitalizmus és a vallás kapcsolatát, s ennek nyomán eljusson a zsidó vallás szerepének vizsgálatáig. Szekfű Sombart téziséből kiindulva azt fejtegeti, hogy Magyarországon a zsidóság azt a szerepet játszotta el, amelyre a nemzeti társadalom osztályai képtelennek bizonyultak: nélküle egyszerűen nem lett volna lehetséges kapitalizmus Magyarországon. Ebből a gondolatmenetből fakad a magyar dzsentri kritikája, ami visszatérő motívuma a könyvnek: a modern élet versenyhelyezetei elől állami állásokba menekült dzsentrinek ilyenformán a szekfűi gondolatmenetben komoly felelőssége van a kialakult helyzetért.

A nagyváros-kritika Szekfűnél egy erősen a spengleri bírálatra hajazó sajtókritikára fut ki. Kapitalizmus és sajtó egymástól elválaszthatatlan²⁰ – írja –, s mindkettőben felülreprezentált a galíciai bevándoroltak utódaiból verbuválódott vállalkozói és értelmiségi réteg. Budapest Szekfű koncepciójában – Berlinnel és Béccsel együtt – a közép-európai nagyvárosi zsidó kultúra

¹⁸ Szekfű Gyula: i. m. 215, 1. lábji.

¹⁹ Werner Sombart: *Die Juden und das moderne Wirtschaftsleben*. Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot 1911. 425–426.

²⁰ „Kapitalizmus és modern hírlapirodalom egymástól szét nem választhatók, és ha a kapitalizmus zsidók kezén van, természetes következés, hogy a sajtó is zsidó lesz és zsidó ideológiát fog szolgálni. És az utóbbi korszak tapasztalatai csakugyan bebizonyították, hogy a nagytőke profitsóvárgását zsidó újságírók jobban ki tudják elégíteni, mint keresztények – nemcsak nálunk, az egész európai világban. Azt nem merném állítani, mintha a keresztény magyarok örökölt erkölcsi felfogásuknál fogva botoráltak volna nehézkesebben az újságírás sikamlós pályáján és a lelki és nemzeti érdekeket nem áldozták volna fel oly szívesen az üzleti szempontnak, mint zsidó kollégáik, sokkal fontosabb az, hogy bennük üzleti szellem és találmányosság kisebb volt és s magyar korlátlankodó, gyűlölködő természetükénél fogva a tisztesség elveiről nemcsak üzleti szempontból, amint a kapitalizmus kívánta, hanem személyi érdekeikből is megfélemliztek, ami viszont már fegyelmetlenség volt és esetleg ártott az üzemnek. A zsidó értelmiségnek főként friss galíciai része ilyen nehézségekbe ritkábban ütközött. Minél több bevándorolt került a hírlapcsináláshoz, annál jobban működött az üzem, annál boszorkányosabban forgott a rotációs gép, nagyobbodott a vállalkozó profitja, s a jámbor magyar, ki a hírlap nyomtatott betűinek is bibliaként hitt, annál inkább alája gyüretett a budapesti zsidó-magyar kultúrának.” Szekfű: i. m. 293

– a másik két metropolishoz képest csupán másodvonalbeli – fióklerakata. Németországban vagy Ausztriában ez nézete szerint kevésbé veszélyes, mivel itt a kozmopolita nagyvárosi kultúrával szemben létezik erős és autochton vidéki gyökerekkel bíró nemzeti kultúra, ám Magyarországon ez a parvenü budapesti tömegkultúra jelenik meg nemzetiként.

KONKLÚZIÓ

A Szabó Dezső és Szekfű Gyula által képviselt, a magyar nagyváros, Budapest szerepével kapcsolatos kultúrkritikai attitűd így vagy úgy, látens, vagy éppen manifeszt módon mindvégig jelen van a két világháború közötti Magyarországon. Ezen – a népi-urbánus szembenállás ismeretében – nem is lehet különösen csodálkozni. A nagyvároskritika gyakorta megjelenik a különböző népi gondolkodóknál, némely esetben egy alternatív urbanizáció és alternatív modernitás gondolatával összekapcsolódva: ezt példázza Erdei Ferenc és Németh László koncepciója. De ez már egy másik írás témája.

Ignacio Corsaro kivételes lapja, a *Lo Straniero* (1985–2003), a nyolcvanas évek nyitódó, távlatokat előlegező közszellemének terméke, alulról építkező és igen magasra jutó öntevékenység és önszerveződés.

A napjainkban hatalmas összegekkel dobálózó gazdaság, az ugyancsak mesterségesen magas összegekkel dolgozó tudományos pályázati rendszer, de akár az ugyancsak csillagászati összegekkel politizáló EU támogatási rendszer korában már-már elfeledjük, hogy a nyolcvanas kilencvenes évek unalomig ismételt vezérszólama az *önszerveződés* volt, a *szinergetika*.

A lap 1999. október 30-i számában (14. évfolyam) *Estranger's Ancestor's Legacy* cím alatt Alfred Adlertől Emile Zoláig 256 szöveg címének felsorolását, ill. ugyanannyi nevet találunk, amit enciklopédikus jelleggel Corsaro állított össze, mint az idegenség/elidegenedés-problematika „őseinek hagyományá”-t.

Ebből a felsorolásból az első egy, az i.e. 2000 és 1600 közé datált szöveg, a legutolsó ausztrál bennszülöttek egy dalának szövege.

A *Lo Straniero* különleges mediális jelenség is volt, egy történelmi pillanattal a teljessé váló elektronikus mediatizálódás előtt született meg, miközben éppen ezt a pillanatot használta ki kreatívan, elemzésre érdemes módon. Mintha print-médiában előlegezné a későbbi elektronikus kommunikáció szellemét – egy ilyen vállalkozás sem előtte, sem utána nem volna lehetséges a nyomtatott médiában.

A társadalom, a filozófia és a szociológia határán az idegenség/elidegenedés problematika lehető legszélesebb tematikáját ölelte fel. A közlemények diszciplináris gazdagsága (amelyek tipológiájával a későbbiekben megpróbálkozunk) a szó szoros értelmében közös alkotás, a *Lo Straniero* a szó szoros értelmében fórum.

Ignacio Corsaro mindent rövidít, mindenből csak a lényeges üzeneteket közli, a sajátos formátumú folyóirat sajátos *levelező fórummá* alakul. Az első szándékból és igen sikeresen a szellemi közeledést szolgáló fórum az idegenség/elidegenedés-probléma komplex teoretikus reflexiójának színhelye lesz.

Ennek igen nagy a jelentősége. Egyrészt azért, mert amikor az idegenség/elidegenedés-problematika egyáltalán bekerül a filozófiai nyilvánosság sodrába, értelemszerűen csak néhány, igen kevés, kiemelt filozófiai perspektívá-

ból jelenhet meg ott. Másrészt azért, mert éppen ezt az idegenség/elidegenedés-problematikát az is sajátosan kitünteti, hogy kivételesen is függ a diszkusszió tematizálásától, ezért is különleges egy mediális szempontból még amúgy is különleges médium, amelyik valóban *a lehető legszélesebbre* nyitja a kaput az idegenség/elidegenedés-problematika reflexiói előtt.

Ez az oka annak is, hogy amikor az elkövetkezőkben vázlatos tipológiát állítunk fel a folyóirat közleményeiből, ezt egyáltalán nem a folyóirat érdemei ismertetésének okából tesszük, de mindenekelőtt azért, mert *ez a vázlatos tipológia is nagyot lendíthet az idegenség/elidegenedés-problematika további elméleti kutatásán.*

Mindez, a lehető legszélesebb merítés, az egymás mellé helyezett heterogenitás, a több nyelven való egymás melletti publikálás nagyon is szerves következményei voltak a globalizáció valóságos intellektuális élményének – s sajnálatos, hogy nemcsak ezekből a jegyekből nem sok maradt, de az alaphangulatból sem.

Az *intellektuális Kelet-Nyugat viszony* dominanciáját éppen a mi évtizedeinkben kezdte felváltani *a valódi globalizáció számos új idegenség-élménye*, amelyekről azután sajnálatosan és ismételten kiderül, hogy felszínes kultúránk a fáradságot nem ismerő erre irányuló retorika ellenére sem volt képes felkészülni rá. Mindeddig éppen ez a Kelet-Nyugat-viszony volt az egyetemes „idegenség”-probléma egyik legfontosabb, ha éppen nem a legfontosabb tengelye – *a Nyugat idegensége Keleten és a Kelet idegensége Nyugaton számított a probléma eddigi legtermékenyebb forrásának.*

1997. májusában (25. szám) Corsaro a szerkesztő üzenetben foglalja össze a lap akkori célkitűzését.

A lap kulturális mozgalmat kezdeményez az élet megjavítása érdekében, amelyet az idegenség, illetve az elidegenedés megismerése, az azokról alkotott tudás pozitív és negatív aspektusai alkotnak. Ráismerhetünk ebből a megfogalmazásból a lap 1985-ben kitűzött nagyszabású általános céljaira. Szűkebb témákon túlmenően is demonstráló bizonyítéka ez annak, milyen *szervesen kapcsolódott össze az 1989 előtti és 1989 utáni folyamat*, jóllehet egy sor más szempontból az 1989-es korszakhatár valóban meghatározó történelmi választóvonal. Voltaképpen ez arra is rávilágít, hogy miként működik valóban egy nagy történelmi átalakulás. Milyen egy ilyen transzformáció mechanikája? Mennyire lennének lehetségesek valójában a nagy átalakulások, a valóban mozgásba jött társadalom ereje nélkül?

Ebben a 97-es programban az egyik cél az idegenség, elidegenedés objektív tanulmányozását tartalmazó közlemények publikálása, a másik, s ez ismét *finom kortörténelmi jelzés* is, az *ideológiailag motivált megszólalások ki-*

küszöbölése, amelyek Corsaro szemében az idegenség szubjektív megközelítését segítik elő. E tapintatos megfogalmazás (az objektivitás elősegítése a szubjektivitással szemben) annak jelzése, hogy megjelenik az 1989 utáni új politika a maga új formáiban a lap hasábjain, és megpróbál olyan értelemben érvényt szerezni magának, hogy az illető politikai megszólalás (amit Corsaro igen tapintatosan szubjektívnek, *tehát* nem objektívnek, *tehát* nem tudományosnak tekint) következményekkel is járjon a politikai megszólalás ellenfeleire nézve.

E nyilatkozat végén Corsaro hangsúlyozza, hogy saját kulturális választásai eleve elválasztják doktrínáktól és pártoktól, erre a tudatos anti-dogmatizmusra azonban azért szükség van, hogy az idegenség jelenségét valódi elfogulatlansággal lehessen vizsgálni és csak az emberi lényeg kulturális értékei iránt kialakított elkötelezettség érvényesülhessen.

Az egzisztenciális félelem jelzése bármikor megjelenhet a mindennapi életben, a mindenkori „itt és most”-ban. Corsaro számára a mindenkori idegenség/elidegenedés a mindenkori egzisztenciális félelem állapota, az idegenség elleni küzdelem az egzisztenciális félelem elleni harc. Azt is hangsúlyozza, hogy önmagában semmi sem jó, a gondolkodás teszi ilyenné vagy olyanná. Ezzel világos határok közé szorítja sajátos humanizmusát, amelyeket a lap több ezer közleménye egyértelműen igazol is. *Az egzisztenciális félelem elleni harc nem teszi naivvá, és bármikor el tudja képzelni, hogy felszínre kerül az emberi természet öntudatlan agresszivitása is.*

Ezzel a két határ közé zárással vissza is kanyarodik a politika korábbi kritikájához. Annak értékei, jó vagy rossz mivolta azoktól az emberi magatartásoktól függ, amelyeket nevükben gyakorolnak, azoktól a tettektől, amelyeket nevükben elkövetnek.

Esetében nem általános, differenciálatlan ideológia- vagy politika-elleneségről van szó, de a két határ közé szorított egzisztenciális alaphelyzet minősíti a társadalomban, illetve az intézményekben képviselt értékeket.

A keleti megújulás az akkori Nyugatra átcsapó elemeinek is megvannak a maga nyomai a *Lo Straniero*-ban. A *Perestrojka* dinamizáló hatására a korai *Clinton*-években is elterjedt jelszó, egy közelebbről meg nem határozott „change”, ami valamiféle makrotársadalmi reformra futott ki.

David Lovell „Political Cyclicism in Liberal Democracies” (# 466) teljes tudatossággal szembesíti a nyugati demokráciát a nyílása pillanatában lévő keleti demokráciával¹, s jöllehet korántsem idealizálja a keleti demokráciá-

¹ Egy pontos megfogalmazás ebből az írásból: „The similarly poor regard in which established, Western democracies are held by their own citizens.”

nak sem a jelenét, sem a várható jövőjét, *nagyon is tudatosan használja fel a történelmi lehetőséget a saját demokrácia kritikájára*. Ez fontos történelmi tény, ha átmeneti jelentőségű is, annyiban megvannak mégis a maga teoretikus áttételei, hogy mutatja Nyugat és Kelet sokszorosán összefonódott reflexiós kapcsolatait, amelyből mára a Kelet egyszerűen kiesett (a poszt-kommunista Kelet-Európa ismereteink szerint egyetlen újabb „eszmei világtérkép”-en nem jelenik meg valamiféle önálló entitásként), a Nyugat tökéletlen változataként jelenik meg, mégpedig a megfelelő instrumentizálások szakadatlanul változó tárgyaként.

Nagyon hasonlóan az előző tanulmányhoz Henk Woldring is („Human Estrangement Regarding Democracy”, #158) a demokrácia keleti sikerével szembeníti azt az akkori nyugati állapotot, ami – éppen, mint a demokrácia pillanatnyi helyzete – a maga belső folyamataiban nem volt összehangolva a keleti nyitással. Így szembeülhet demokrácia az elidegenedéssel, s ezt nem a történelmi kiábrándulás, de a keleti előrenyomulástól nyert nagyobb remények, egyben nagyobb igények, illetve elvárások motiválják.

Egy következő, igen fontos tendencia a *Lo Straniero*-ban a saját társadalom, saját kultúra idegenség- és elidegenedés-problematikájának kinyitása, „nemzetköziesítése”, egy olyan típusú ön-megmutatás, amelyik a kölcsönös növekedő bizalom bizonyosra vett médiumában az idegenség-jelenségekre összpontosít.

Egy bolgár szerző: Erica Lazarova a fogyasztói és alkotó ember szembeállításából kiindulva értelmezi az elidegenedést („Homo Consumens Versus Homo Creator, or: Estranged Man in a Society of Consumers”, #162). Hasonló szellemben Franciaországról P.A. Larue („Nationality and Identity in Modern France”, #156), ahol az állampolgárság és a nemzetiség fogalmai kerülnek kontrasztív elemzésre.

Egy társadalom elemzően feltárja a maga idegenség-problémáit, amivel további vitára is bocsátja azokat – ez a tendencia példászerűen jelenik meg Michaela Mudure tanulmányában („Women Estrangement in Post-Totalitarian Romania, a Special Janus Case”, #146). Itt is megjelenik a felszabadulás szindrómája, de már az új problematika helyes értelmezése is („Janus-arc”) –, amit a „viktimizáció” és a „felhatalmazás” kettőssége kísérel meg megragadni, ráadásul úgy, hogy magát az átmeneti folyamatot állítja középpontba.

Alig kevésbé emblematikusan foglalja össze a bemutatni kívánt jelenséget Jana Bezensek („The Slovene Family in the Process of Transition”, #268).

Az idegenségek elemzése és összevetése ugyancsak egy kinyíló, felszabaduló ország összefüggésében Svetlana Tchervonnaja írása („Russian Artists in Exile and Non-Russian Artists in Russia”, #264). Ez a tanulmány sokszo-

rozza, sőt, egyenesen hatványozza is az idegenség-problematika akkori, egyébként egyformán legitim lehetőségeit. Éppen az orosz művészet összefüggésében ugyanis az emigráció nemcsak egy hetvenes éves történelmi szakaszt jelent, de a szélsőséges politikai és a szellemi ellenségeskedés számos olyan helyzetét is, amelynek elfogulatlan vizsgálata akkor éppen, hogy csak megkezdődhetett.

Míntha ennek további mutációja lenne Levon Hakopian („Symbolism of Alienation in Soviet Music”, #372) című írása, a bürokratikus politikai rendszer előidézte „idegenség”-nek immár nem a ténye vagy okai a téma, de már az „idegenség” *szimbolizmusa*, mindez ugyancsak a kinyílás pillanatának önmegmutató gesztusával - ami *elő-feltételezi az intenzív kölcsönös érdeklődést*, és amelytől a további termékeny és sokat ígérő együttműködés folytatását is el lehet várni. Ez a „szimbolizmus” továbbá az orosz kultúra olyan addig rejtett és titokban tartott („idegenségre ítelt”) elemeire is kitér, mint a „gnoszticizmus” vagy a metafizikus művészet számos lehetséges válfaja. Nyilván megtalálhatóak ebben a sajátos „*réalszocialista*” *perspektivizmus* mozzanatai is (mely egyébként más erőhatalmi rendszerekre is jellemző, amelyekben az illető hatalom hosszabb időtávon áll fenn), miszerint minden olyan jelenségnek egy természeti törvény egyértelműségével pozitívan változik meg az értéke, ami ebben a rendszerben elnyomásban részesül - ki akarna például rögtön elvi-racionalista kritikával közelíteni a tiltott és kirekesztett orosz gnosztikus filozófiához?

A kölcsönös megismerés vágya a saját történelem és kultúra idegenség-jelenségeinek felmutatásával jelenik meg látszólag egzotikusan japán összefüggésben is Sawako *Taniyamánál*, a japán történelem egyik rejtett és sokáig tabuizált összefüggésének, az „érinhetetlen” osztály problematikájának ered nyomába („Japan’s Former So-Called ‘Untouchable’ Class and Sue Sumii’s Novel ‘The River with No Bridge’”, #358).

Az eddigieket megközelítő klasszicitással közelíti meg témáját Müller Péter is („Estrangement in the Use and Abuse of Language in the Central European Absurd Drama”, # 163), ahol nemcsak a magyar háttérű Martin Esslin kerül tárgyalásra, de *Havel*, *Mrozek* és *Örkény* is, s a kinyílás pillanatában nem pusztán a kelet-európai szerzők jelenítik meg az önmegmutatás mozzanatát, de ezúttal is erőteljesen megjelenik az is, hogy a *kelet-európai rendszerek* értelmezése és átélése, illetve az *abszurd* értelmezése és átélése a valóságos történelmi években igen közel kerültek egymáshoz.

Egy következő átfogó témacsoport az ú.n. idegenség-reprezentáció a műalkotásokban, ami erős leegyszerűsítéssel az idegenség megjelenéseit jelenti a hagyományosan kutatott irodalom és humán tudományok belső világában.

Az egyik legigényesebb ilyen törekvés Frederick S. Lapisardi munkája („Levels of Estrangement ... in Yeats and O'Neill Productions”, #363), szinte önmagában teljes tipológia a *maszkok* felhasználásáról és más báb-szerű ábrázolásáról az új amerikai színházi kísérletekben, ahol éppen a mindenkori legújabb és az aktuális idegenség-probléma a maszkot, mint az idegenség ősi, objektívalódott szimbólumát választja önmaga megjelenítésére.

Az olyan később kinyíló országok aktivitása itt sem meglepő, mint amilyen Románia vagy kissé kisebb mértékben Bulgária – ebben az összefüggésben szinte már tudatosan választják saját közelmúltbeli művészeti és kulturális termésükből az immár a művészeti formán keresztül megvalósuló idegenség-„reprezentáció”-t (egy példa: Michaela Albu és Iolanda Manescu: „Marin Sorescu's Plays and the National Theater of Craiova”. # 360).

A korszak egyre finomodó irodalomelmélete amúgy is érzékennyé tette a műelemzést a különféle reprezentációk rekonstrukciói számára. Ez a tendencia kimondottan kedvezett az idegenség reprezentációival foglalkozó tanulmányoknak, sajátos és igen jelentős szinergetikai hatás érvényesült – az idegenség/elidegenedés probléma differenciálódása rátalált a műelemzés az irodalomelméleti módszertan differenciálódási folyamatára, *a két differenciálódás pozitívan hatott egymásra és kölcsönösen tovább differenciálta mind az idegenség/elidegenedés, mind pedig a műelemzés saját, eredeti területeit.*

E kettős differenciálódás pozitív egymásra hatásának szép dokumentuma Asja Nina Kovacev tanulmánya („Symbolic Representations of Estrangement in Psychopathological Art”, #476). E pozitív egymásra hatás sokszor *aszimmetrikussá* is válik: a műelemzés nem ritkán egyenesen rátelepedik az idegenség reprezentációival foglalkozó értelmezésekre (egy tanulmány például a szicíliai színház maszkjainak évszázados történetével foglalkozik, ebben az idegenség aktuális mozzanata már nem is elsődleges érdekességű).

Egy következő önálló, nagy terület az idegenséggel-elidegenedéssel foglalkozó *egyetemes filozófia és irodalom* általános felvonultatása és reflexiója.

A *Lo Straniero* ily módon szabályos idegenség-enciklopédiává is válik, miközben szerencsés kézzel elkerüli az akadémikus jelleget. Az eredeti kommunikációs forma természetes előnyei megjelennek, országok, szerzők, kultúrák, nyelvek látszólag szeszélyes, impresszionisztikus sorrendet alakítanak ki, amelyben akár még a filozófiai hagyomány legismertebb darabjai is új megvilágításba kerülhetnek.

Majdhogynem klasszikus módon teljesíti ki ezt az irányzatot Robert F. Goodman tanulmánya („Rousseau's Pragmatism”, #183) – itt a középpontba állított pragmatizmus-fogalom produktív kapcsolatra lép az idegenség-problémával. A további lehetőségeket érzékeltetheti Paulo M. M. Lima Santos egy

Kierkegaard-koncepció értelmezésével (# 166), Hartmut Heep *Rilke* és az emberi idegenség viszonyát vizsgáló tanulmányával (#160), Avraham Yassour Gustav *Landauer* anarchizmusának kialakulását vizsgáló elemzésével (#155), majd ugyancsak Avraham Yassour igen érdekes és a *Lo Straniero* nagy elveinek szellemébe mértékadóan beleillő tanulmányával (# 187) a *kibbutz*-mozgalom szellemi háttéréről, szellemi őseiről, s mindebben természetesen az idegenség/elidegenedés kérdéséről is.

Valóban csak a további teljesség kedvéért idézünk mindehhez néhány klasszikus és diszciplinárisan tökéletes „filozófiai” feldolgozást – ezekben a szó szoros és eredeti értelmében az „idegenség filozófiájá”-ról van szó. *Hume*, ismét *Rousseau*, *Schiller*, *Hegel*, *Adorno*, *Buber* a protagonisták, maga Corsaro pedig megpróbálkozik még az idegenség logikai megközelítésével is (#266, eszerint az idegenség „konstitutív tagadás”)

Szervesen összefüggő további nagyobb csoportot alkotnak az idegenség/elidegenedés *közvetlen társadalmi megjelenéseit* vizsgáló írások. Az akkori kor, és ezen a teoretikusan is értelmezhető „történetfilozófiai” kort értjük, azt, ami az idegenség teljes problematikáját a maga új módján jelentette meg. *Az idegenség e közvetlen társadalmi megjelenéseinek néven nevezése egyben új pozitív kiindulások lehetőségeit is magukban rejtette.*

A hetvenes évek története a fokozódó „soft” társadalom, a növekvő érzékenység, a kisebbségek helyzetének javítása, sok esetben a társadalmi figyelem számára még fel sem derített vagy azonosított kisebbségek felkutatása jegyében történt. Nem alapozhatjuk meg itt ennek elemzését annak a mélyebb történelmi áramlatnak a felidézésével, amely éppen ennek a szenzibilizációnak a lassú átnövését lenne hivatott kimutatni az új baloldal és a neoliberalizmus között², tegyük hozzá, hogy a posztmodern összes változata is kimondottan „soft”, vagy másképpen bevallott „gyenge” gondolkodás volt.

Az idegenség *közvetlen társadalmi reprezentációi* éppen ezért a nagy átalakulásnak azokban az éveiben, amelyekben a *Lo Straniero* működött, egységes összefüggésben jelenek meg.

Sem a szociális, sem a pszichológiai idegenség vagy elidegenedés jelenségei nem elsősorban mint olyan anomáliák jelentek meg, amelyeket a „társadalom” kötelessége helyre ütni, de olyan, voltaképpen, megengedhetetlen kivételes helyzetekként, amelyeket az éppen átalakuló társadalom a maga

² 1968-1989-2000. Az értelmiség az új baloldal és a neoliberalizmus között. In: *Értelmiség – társadalom – politika 1968-1989*. Szerkesztette Kiss Endre és Dalos Rimma. Budapest, 2002. 31-40. és *A labirintusi fonál és a szorgalom dühe. Újabb tanulmányok a magyar filozófia köréből*. Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár VIII: Egyetemi Kiadó, Miskolc, 2006. 373-384.

„finom” új szenzibilitásával, projektekkel, csoportmunkával, mikropolitikával az eredményesség esélyével képes megváltoztatni úgy – *s éppen ebben áll a e forradalom neoliberais jellege* –, hogy eközben nem nyúlnak a társadalom „hard” elemeihez, nemhogy a tulajdonhoz nem, de az adózáshoz sem, nemhogy nem korlátozzák a produkció erőit, de fokozatosan alárendelik nekik a társadalom újratermelésének amúgy csökkenthetetlen, örök feladatait.

Az idegenség/elidegenedés ezért a *Lo Straniero*ban is szabályos pozitív kihívásként jelent az átmenet korszaka számára, olyan próbatételként, amelynek éppen az új társadalom felel meg, annál is inkább, mert ez az új társadalom majdnem maradéktalanul az individuális emberkép antropológiájában gondolkodik, és joggal indulhatott ki abból, hogy ha létezik az egyének önkéntes és elkötelezett érzékenysége a társadalmi idegenség/elidenedés áldozatai iránt, közös erőfeszítésük folyamatosan változtatni tud majd ezen a helyzeten.

Néhány fontos példa: Maryse Vanstapel közvetlenül a drog-fogyasztásról ír az idegenség összefüggésében (#164). Kent Johnson (#161) az atombomba lélektani következményeiről, Marijke Prins a piacositott egészségügyről (#156), Terry Aladjem arról a nagyon is életközeli helyzetről, hogy miképp idegenít el a „bosszú” (#154).

Nagyon is szervesen illeszkednek ebbe a *közvetlen idegenséget* artikuláló csoportba a kor legújabb felfedezései, tapasztalatai, élményei, a mediatizáció és a virtualitás szerveinket meghosszabbító és szándékainkat mutáló hatásai az eredeti létezőkkel szembeállítva.

Az egyik jellemző példa erre (#145) Robert McKenzie tanulmánya a tömegmédiákban közvetített („mediált”) hajléktalanság „kulturális feldolgozásáról”. William van Grit (#188) az idegenség/elidegenedés közvetlen megjelenéseinek „ősi” klasszikusát elemzi új változatban. Leírja egy Hollandiából az Egyesült Államokba történő emigráció teljes idegenség-problémáját, majd ezek után azt, hogy mi történik, ha ugyanez az ember immár az Egyesült Államokból tér vissza Hollandiába, ahol semmivel sem kevesebb vagy egyszerűbb idegenség-problematikával találja szembe magát.

A közvetlen identitás-problematikának megszületnek a maga első szándékú teoretikus értelmezései is (*elsősorban az egzisztencia és az abszurd szélesebb szövegösszefüggéseiben*), de van Grit tanulmányának mintegy folytatásként és kiegészítésként megjelenik a sokszoros (multiple) idegenség, illetve elidegenedtség fogalma is (#359).

Ismét a nyolcvanas-kilencvenes évek levegőjét árasztja Murray Grant problémafelvetése (#356), amelynek középpontjában az áll, hogy a keresztények az idegenség/elidegenedés szemszögéből sem különböznek a többi

embertől, azaz a kereszténység nem emeli őket ki *automatikusan* ezeknek a kérdéseknek a hatóköréből.

Mai szemmel feltűnik, hogy valamiféle tömeges migráció ekkor legfeljebb a távoli jövő témája, a valóságos probléma, a konkrét kérdés ekkor mind a két oldalról *meghatározóan individuális*: részben a bevándorló-idegen individuális méltósága (egészen 2015-ig ez meg is marad a szociológiai jellegű szakirodalom vezető elemének is, az olyan kérdésfeltevésekkel, hogy nem nácizmus-e, ha egy bevándorlót valaki el akar mozdítani elfoglalt helyéről), részben a befogadó/nem idegen társadalom számára kialakított „korrekt” magatartás-katé makulátlansága.

A klasszikus történelmi nemzeti-nemzetiségi-nacionalista szembeállításokból származó idegenség-jelenségek a *Lo Straniero* anyagának margóján helyezkednek el (hűségesen őrizve annak a hangulatnak a lenyomatát is, amely akkor úgy vélte, hogy a geopolitika, illetve a hagyományos „imperializmus” már végképp lekerült a történelem napirendjéről).

Az sem véletlen, hogy e probléma politikailag drámai változatait (amelyek persze akkor is inkább a periférián, azaz a posztuszovjet térben történnek) néhány a térséghez tartozó szerzőn kívül éppen maga Ignacio *Corsaro* ragadja fel (# 361, #381.), állandóan felajánlva és nyitva hagyva a közvetlen gyakorlati közvetítés lehetőségét is (ilyen természetű vitákat és konferenciákat ténylegesen rendezett is).

A gyors történeti változásokat mutatja a legszélesebb értelemben vett *gender* – problematika is. A *Lo Straniero* egyes évfolyamaiban elsősorban még a homoszexualitással kapcsolatos problémák jelennek meg, csupán egyetlen kérdésfeltevés idézi fel mintegy „előzetesen” a *gender*-kérdés későbbi elmergesedő radikalizálódását (#149 Mildred Schachinger), aki felveti egy *gender*-mozzanatra felépített *teljes* társadalomelmélet lehetőségét.

Az idegenség/elidegenedés, mint szabályos *pozitív kihívás* is megjelent az átmenet korszaka számára, próbatételnek, amelynek az új társadalom megfelelni, annál is inkább, mert ez az új társadalom, mint láttuk, maradéktalanul az individuális emberképben gondolkodik, és amiatt joggal indulhatott ki abból, hogy ha megvan az egyének önkéntes és elkötelezett érzékenysége a társadalmi idegenség/elidegenedés áldozatai iránt, az egyének közös erőfeszítése folyamatosan változtatni tud majd ezen a helyzeten. Ez az alapgondolat az évfolyamok előrehaladásával lassan, alig észrevehetően átszíneződik, *az új helyzet apológiájából immár a globalizáció kritikájává válik*, s így a globális életvilág igazi mércéjévé.

Corsaro alapgondolata bizonyosan az volt, hogy az *idegenségek felszámolásának* lassú és következetes útja azonos lehetett volna a *Nyugat* valóságos

megújulásával. Ennek a fázisnak a jellemző darabja az európai identitás globális problematikája (#186), sőt, a Kína-probléma (#184), vagy Allan *Bloom* ismert reakció állásfoglalásának elemzése (#791) – mai szemmel nézve pedig ekkor már mintha késő is lenne az eredeti célkitűzések megvalósításához.

A *Lo Straniero* fontos dokumentuma a kor, a globalizáció tartalmainak. Az idegenség humánus tematizálása, a lapon belül, de a lapon kívül is, hamarosan találkozunk az erre az új versenypályára is benyomuló politikai szándékokkal, először használni próbálják a valódi civil mozgalmat, majd párhuzamos csatornákat hívnak életre. Ez elhalványíthatja a valóságos emberi szituációra irányuló különlegesen éles és tiszta pillantást, amivel Corsaro a lapot keresztülvezette az 1989-es átalakuláson. Újabb ideológiai gyanúk merülnek fel az idegen kérdéssel összefüggésben, az igazság jegyében való élet definiálása új oldalakról válik nehezzé.

Corsaro átgondolt víziója megpróbálja megértetni az olvasóval, hogy az új világ a nagyobb szabadság felé haladó világ, s maga is új módokon lehet az idegenség új terepe. Ez a vibráló sokszínűség tesz érzékennyé arra, hogy az idegenség nemcsak létezik, de módosulhat is, át is alakulhat, akár naponta újra is termelődhet a nemek, a kultúra, a vallás vagy a politika akár jelentéktelennek mondható eltéréseiből is.

A TAPASZTALAT KRONOTOPOLÓGIÁJA. AZ ÚTON-LÉT ÉS AZ IDEGENSÉG PROBLÉMÁJA AZ EGZISZTENCIA ÉS A MEGÉRTÉS KONTEXTUSÁBAN.

LAMÁR ERZSÉBET

Mihail Bahtyin kronotoposz-elmélete szerint az ember életének eseményei a tér és az idő lényegileg kölcsönös kapcsolatán alapuló narratív struktúrában beszélhetők el. Az esemény, mint olyan a tér és az idő mátrixában történik és válik értelmezhetővé, a téridő tapasztalatában feltáruló értelem megnevezésére ezért praktikusnak tűnik a „kronotológia” kifejezés.

Előadásomban a „tapasztalat kronotopológiája” címszó alatt azt vizsgálom, hogyan viszonyul az ember legsajátabb létében, véges létezőként a térhez és az időhöz, és e kettőből hogyan konstituál világot, értelmet, és végső soron hogyan alkotja meg önmagát. Az ember élete szó szerinti és metaforikus értelemben egyaránt úton-lét: életként átmenet születés és halál között, fejlődés, növekedés és csökkenés, törekvés az ismeretlenbe és otthonkeresés, önmagunkká-válás és olykor önmagunkkal való meghasonlás, szüntelen útkeresés és irányváltások sokasága. Értelmezésemben az úton-lét mindig az idegenben, az idegenből, az idegen felé történik, ugyanakkor ez az Idegen az, ami számunkra térré, idővé, világgá és igazsággá válik. Az egyes idegennel, a Másikkal való találkozás alapja a magával az Idegennel, mint olyannal történő szembesülés, mely így elsődlegesen nem interperszonális jellegű, azaz nem etikai, hanem ismeretelméleti természetű problémaként merül fel. Az Idegenbe-ütközés az ember, mint *homo sapiens* alapvető élethelyzete, és mint ilyen, az általában vett gondolkodás talán legelső problémája. Az ember véges lényként egyre fokozódó tudatossággal keresi a helyét a nagy Ismeretlenben, alapvető törekvése, hogy megismerve a saját világává formálja azt, olyan világgá, mely szűkebb értelemben az otthonául, tágabb értelemben pedig lehetőségeinek horizontjául szolgálhat. Az igazság utáni vágy az ember alapösztöne, mely egy még alapvetőbb ösztönre, ti. az élet ösztönére mutat. A gondolkodás történetének kezdeteinél az egyes embert látjuk, amint saját létezésének értelmére kérdez rá.

A nyugati filozófia irányát a kezdetektől meghatározza az Igazság és a Lét eredendő összetartozásának eszménye, mely a véges ember létezésének értelmét a fizikain túli világ tételezése révén vélte igazolhatónak. A gondolkodás alapmozgása eszerint a transzcendencia, az evilági és az ideális szféra közti közvetítés, melynek előfeltétele a kettő lényegi ellentéte. A nyugati metafizika

idestova több mint kétezer éves történetének központi témája ez az eredeti oppozíció és a belsejében feszülő transzcendencia. Az ellentét feloldásának lehetősége, mely a metafizika-kritikák központi problémája, azonban azzal a veszéllyel fenyeget, hogy az emberi létezés értelmét veszti. Hiszen ha megkérdőjelezzük az ideális világ létezését, lemondunk az Igazságról, mely az általában vett megismerés, és vele együtt a kommunikáció, az egyéni és társas együttélés alapfeltétele. A végső kérdés tehát az, hogy vajon lehetséges-e nem-metafizikus gondolkodás. Az úton-lét és az idegenség problémájának az egzisztencia és a megértés kontextusában történő vizsgálata révén voltaképpen ezt a kérdést szeretném újra feltenni, a metafizika-kritika két meghatározó gondolkodója, Nietzsche és Heidegger szellemében.

Nietzsche szerint nem létezik a dolgok változatlan, magánvaló lényege, tehát az érték-dualizmuson alapuló metafizikus gondolkodásmód lényegileg hibás. Nem létezik két világ, csak egy: az élet eleven erő, mely a folyamatos keletkezésben örökké ugyanakként tér vissza – a hatalom akarásaként. Az élet élni akar, az élet önmagát akarja, legmagasabb lehetősége ebben az önmagát akarásban áll, amely azonban lényege szerint soha nem tekinthető befejezettnek. A keletkezés megelőzi a létet, a különbség eredendőbb az azonosságnál. Isten halálával a „Földet eloldoztuk Napjától”: a végtelen újra Idegenként tárul elénk, melyben magunkra maradtunk, és amely egyszersmind végre valóban a sajátunk lehet. A metafizikus gondolkodás a kezdetektől magában rejtí önmaga megsemmisítésének lehetőségét, amennyiben olyan értékeken alapul, melyeket mi magunk hoztunk létre azért, hogy véges létezőként biztonságban érezzük magunkat a végtelenben. Ezek az értékek azonban szükségképp véges érvényűek, idővel elértéktelenednek, üressé válnak; ez pedig előbb pesszimizmushoz, majd nihilizmushoz vezet. De a Semmi akarása végül önmagát is felszámolja,¹ méghozzá azért, mert az akarás lényege szerint kielégíthetetlen. Az akarás az egyetlen olyan mozgás, amely a hiány és a beteljesülés között önmagához örökké visszatér – épp ezért csakis az Ugyanannak örök visszatérése lehet minden élet „alapja-nincs” alapelve. Az örök visszatérésben a hatalom akarása tér vissza ugyanakként, az élet eleven önmagát-akarásaként, folyamatos keletkezésaként, melyben a véges emberi lény minduntalan az Ismeretlennel, az Idegennel szembesül, hogy vég nélküli úton-létében önmagát és az igazságot keresve mindig új és új világokat alkosson, majd, a végtelentől megigézve, újra és újra megsemmisítse azokat.

¹ Vö. Friedrich Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Fordította: Romhányi Török Gábor, Holnap, Budapest, 1996. III:27.§, „Minden nagy dolog önmagát pusztítja el az önmegszüntetés aktusa révén: így akarja az élet törvénye, a *szükségszerű* »önlegyzés« törvénye, mely az élet lényegéből fakad – végül azonban mindig magára a törvényhozóra száll az ítélet: *patere legem, quam ipse tulisti.*”

Az örök visszatérés végső soron tehát alaptalan alapként szolgál egy metafizikán túli gondolkodás számára, amely meggyőződésem szerint nem annak meghaladását, hanem totális kritikáját jelenti.²

Heidegger úgy véli, Nietzsche az örök visszatérésnek a hatalom akarásában kulmináló gondolatával lényegében betetőzte a metafizikát. Az „Isten halott” kimondásával Nietzsche „esztelen embere”³ a metafizikát legfelsőbb hatalmától, hatóerejétől fosztja meg; Heidegger szerint azonban ezzel nem tesz mást, mint szembefordul a metafizikával, de még annak keretein belül marad. Azzal, hogy megöltük Istent, megszüntettük a Létet mint önmagában létezőt, így a „létezőnek mint olyannak az egészében vett igazságát” tételeztük és birtokunkba vettük – a nihilizmus tehát metafizika, a „metafizika” kifejezés pedig a lét történetének egy szakaszát jelöli.⁴ A „nihilizmus” eredendően pozitív a totális átértékelés értelmében, amelynek feladata a létező eredeti egységének visszaállítása. Heidegger úgy véli, a hatalom akarása Nietzsche filozófiájának központi momentuma, mely nem előkészíti, hanem betetőzi az örök visszatérés gondolatát. A „hatalom akarása” annak kimondása, hogy *mi* a létező mint olyan összetétele tekintetében, az „ugyanannak az örök visszatérése” pedig annak, hogy *hogyan van* a létező *egészként* ebben az összetettségben. Az örök visszatérésben a létező egészként van, mely utóbbi a Lét alapvető karaktere, és amely a hatalom akarás révén lép egészként az örök visszatérésbe, mely nélküle a folyamatos keletkezés ördögi körét futná.

Heidegger értelmezésében az ember az egyetlen létező, amelynek világa van: a létező saját autentikus létezését ittlétként, azaz itt és most való létezésként fogja fel, azaz már mindig is megértő módon viszonyul saját létéhez. Az ember számára a világ az eredendő létmegértésben adódik világként, ennek előfeltétele pedig a létező és a lét eredeti különbsége, melynek révén a világ időről időre ismeretlenként tárulhat fel, hogy azután újra meg újra a megértés horizontjává, téridőként konstituálódó világgá zárulhasson. Az ember folyamatosan úton van önmagához és világához az Idegenben, az úton-lét tere pedig abban a dinamikus nyitottságban tárul fel, amelyben az ittlét az ottlét felé, mint önmaga legsajátabb lehetősége felé vetül ki. A jelenvaló lét egyaránt nyitott a múlt és a jövő Idegenje felé, amennyiben mindkettő konstitutív eleme mindenkor autentikus egzisztenciájának, azaz létmegértő világban-való-létének. A Dasein ontikus és ontologikus kitüntetettsége abban

² Vö. Hévizi Ottó: „Az alküonikus hang.” In. *Athenaeum* 1992. I/3. 273-298.

³ Ld. Friedrich Nietzsche: A vidám tudomány. Fordította: Romhányi Török Gábor, Szukits, 2003. 125. §

⁴ Vö. Martin Heidegger: „Nietzsche mondása: »Isten halott«.” In. U. ö: *Rejtektutak*. Osiris, Budapest, 2006. 183-233., illetve Heidegger, Martin: *Nietzsche*. Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961. II:199-240. s.

áll, hogy létében már mindig is megértő módon viszonyul saját véges létezéséhez.

Heidegger meggyőződése, hogy a metafizika, mely lényegét tekintve ontológia, tendenciózusan elmulasztja voltaképpeni feladatát, mely „a lét elhatárolása a létezőtől és magának a létnek az explikálása”⁵ volna. Ahelyett, hogy az azonosságot fogadná el a metafizikus gondolkodás alapelveitől, vagyis a létezőt faggatná a Lét felől, Heidegger a létező és a Lét különbségére, az ún. „ontológiai differenciára” összpontosít. A differencia a „túláradás” [Überkommenis] és a „megérkezés” [Ankunft] különbsége, a hely, ahol a Lét túláradása és a létezőbe való megérkezése egymáshoz közelít és egyszersmind egymástól távolodik. Ebben a köztességben válik lehetővé bármely lét vagy történés; ez a különbség a Lét mint olyan lényegéhez tartozik. Ha így van, a Lét az Ugyanaz, ami pedig nem más, mint a differencia *mint* differencia, ekkor pedig a metafizika alapfogalmai érvényüket veszítik, mivel azok csak azt képesek megnevezni, ami különbözik, nem pedig magát a különbséget.⁶ Valami lényegénél fogva elfeledetről beszélünk, ami csak ebben a felejtésben van. Kétséges azonban, mondja Heidegger, hogy a „visszalépés”, melyet az ontológiai differencia kimondásával tettünk, valaha is ösvénnyé, úttá szélesedhet-e. Hiszen, mint láttuk, nyugati gondolkodásunk a metafizika nyelvét beszéli, melynek alapszava a „van”, amellyel paradox módon valami olyat próbálunk kifejezni, ami még csak *nincs is jelen* [nicht eigens hervortritt].⁷

Kiindulópontunk tehát az Idegen, az ismeretlen, az, ami számunkra végső soron nincs. Minden szorongásban ettől a Semmitől szorongunk, mondja Heidegger, melyben szabadon lebegünk, rögzítetlenül, melyben „otthontalanok” vagyunk, melyben semmi *sincs* sehogy, melyben a dolgok „elmozdulásukban mint olyanban felénk fordulnak”.⁸ Csak azáltal van a létező, hogy a Semmiben és ahhoz képest, annak felszínén *van*. A transzcendencia, a jelenvalólétnek ez a már mindig is a Semmihez viszonyuló, tehát a létező egészen való „túlhaladása”, az emberi létezés alapjellege, melynek felfedése a lét értelmére irányuló kérdés előfeltétele. A létezőn való túllépésben, a metafizikában tehát az emberi létezés legsajátabb természete jut szóhoz.⁹

⁵ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2007. 7. §

⁶ Vö. Joan Stambaugh: „Introduction.” In. Martin Heidegger: *Identity and Difference*. Trans. Joan Stambaugh. Harper & Row, New York – Evanston – London, 1969. 8-18.

⁷ Vö. Martin Heidegger: *Identität und Differenz*. Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1978. s. 19-42.

⁸ Martin Heidegger: „Mi a metafizika?” In. U. ö.: *... költőien lakozik az ember...* Válogatott írások. T-Twins/Pompei, Budapest-Szeged, 1994. 22.

⁹ Vö. u. ott 13-34. o.

Az 1929/30 telén tartott metafizika-előadásain Heidegger Novalist idézi: „a filozófia tulajdonképpen honvágy, szenvedélyes vágyódás aziránt, hogy mindenütt otthon legyünk”.¹⁰ A gondolkodásban tehát az arra irányuló vágyunk nyilvánul meg, hogy a nagy Ismeretlen számunkra a világ egységeként adódjon, méghozzá úgy, hogy annak minden egyes pontján éppen ezen egység tudatában otthon érezzük magunkat. Ebből a primordiális vágyból ered a véges ember folyamatos úton-léte, az egészhez való űzöttsége. A Dasein eredendően megértő módon viszonyul az általában vett létező léteéhez, és ez az eredeti létmegértés nyitja meg azt a közös teret, amelyben a létező megnyilvánulhat, a Dasein pedig megértő módon viszonyulhat hozzá. A nyitottság, mint a mindenkori tapasztalat lehetőségfeltétele és a megértés horizontja egyúttal a vilásképzés horizontja is, amennyiben a jelenvalólét számára a világ az eredendő létmegértésben már mindig értelem-egészként, értelem-összefüggésként adódik. A nyitottság tehát lényegét tekintve dinamikus, működés- és esemény-jellegű. A nyitottságot három alapfenomén konstruálja: a hangoltságban tapasztalja meg az egzisztencia létezésének faktumát és a végességbe való belevetettséget, ezért minden megértés, így az eredendő létmegértés is már eleve hangolt, azonban a hangoltság nem oldható fel a megértésben. A jelenvalólét hangolt és megértett világban-való-léte a beszédben „jut szóhoz”, a megértett értelem a szavakban artikulálódik. A Dasein meglévő, de úgymond „szunnyadó” alaphangoltsága a mély unalom, a létező egészével szembeni közömbösség érzése, melyben saját lehetőségeinkkel szembesülünk a köztünk és a létező egésze között kialakult távolság révén. Míg a szorongásban a Dasein magával a Semmivel konfrontálódik, addig a mély unalomban a jelenvalólét meglévő lehetőségeinek horizontját tagolt világként tapasztalja. Az ehhez szükséges távolságot egy megtorpanás konstituálja, mikor a létező egészével szembeni közömbös eltávolodásban a Daseint az időhorizont totalitása „igézi meg”. Ekkor megszűnik számára a tapasztalásnak és megismerésnek az önmagából való kilépés, vagyis a múlt és jövő felé való kivetülés révén adódó lehetősége. A Dasein önmagába zártan, bénultan áll az Idegennel szemben, melyben ugyan felsejlenek legsajátabb létlehetőségei, mégsem tudja „elhatározni magát önmagára”.¹¹

A téridő tapasztalata csak tér és idő koordináta-rendszerében lehetséges, az időhorizont kizárólagosságában megszűnik a térbeli cselekvés lehetősége

¹⁰ Ld. Heidegger, Martin: *Kant és a metafizika problémája*. Fordította: Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba. Osiris, Budapest, 2000. 26.

¹¹ Az 1929/30-as előadásokról bővebben lásd Schwendtner Tibor remek tanulmányát: „A filozófia és a mély unalom. A metafizika kezdetének problémája Heidegger 1929/30-as előadásiban.” In. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999. 6. http://epa.oszk.hu/00100/00186/00005/996_schwend.html#1

mint olyan, vagyis az egzisztencia voltaképpen szabadsága csak véges térben és véges időben valósulhat meg. A világgépítő ember számára a világ az a tagoltként megjelenő jelentés-összefüggés, amely egyszersmind a dolgokhoz való hozzáférésünk módját is meghatározza. A világ eleven, időben változó létező, amely nem van, hanem történik, képződik. A világgépítés a „logosz belső lehetőségének az alapja”,¹² a világ az ember számára nyelviileg adott, amennyiben a logoszt (értelmet, nyelvet) a létezőre való nyitottság hordozza, teszi lehetővé. A világgépítés tehát egyfajta térképítő mozgásként értelmezhető, melynek során az eredendő létmegértés színtere a szubjektum-objektum oppozíciót megelőző dinamikus nyitottsággá tágasul. A világ és az egzisztencia konstitúciója tehát párhuzamosan zajlik.

Az egzisztenciaként önmagára eszmélő Dasein számára a dinamikus nyitottságban újra feltárul a létnek a létező felé irányuló, folyamatosan „túláradó” és „megérkező” mozgása, újra megnyílik „az ontológiai differenciá”. A létnek ebben a folyamatosan „túláradó” megnyílásában a Dasein immár szabadon önmagára hagyatkozhat, mert az eredendő létmegértés faktuma révén az eltávolodó megnyílásból már mindig is egy világba „érkezik meg”. A kérdés azonban továbbra is fennáll: vajon lehet-e nyelve az ontológiai differenciának?

Heidegger Hölderlin *Csodás kétségben* c. verséről gondolkodva megállapítja: a lét igazsága a költői mondásban [Dichten] „csillan fel”. Kijelenti: nem az ember uralja a nyelvet, hanem fordítva; ahogyan a *Humanizmus-levélben* is írja: a lét a nyelvben lakozik¹³ – a dolgok lényegének felmutatása iránti igényünk a „nyelv biztatásából”¹⁴ ered. Az eredendő létmegértést az teszi lehetővé, hogy a lét a nyelven keresztül beszél hozzánk. Az embert a teremtettségként értett költés mint művelés hozza a földre, a „földhöz, a lakozásba”¹⁵. Az emberi lakozás tér-köze, dimenziója az „ég és föld közöttje”, a transzcendencia, melyet felpillantva végigmér, megnyitva ezzel a kettő egymás felé fordulásának lehetőségét. Az ember világban-való-léte mint lakozás ebből a térközből „időzik” [währt], a lakozás költőisége tehát a felmérés mozzanatában valósul meg. A költésben az ember „mértéket vesz” saját létezésének „tágasságához”, felméri földön való lakozásának idejét, és az égre való felpillantásban saját végességével szembesül. Az égen egyszerre jelenik meg a „jelenségek világossága” és az „idegen sötétsége és hallgatása”. Az ember számára Isten nyilvánvalóként ismeretlen, az ég úgy teszi láthatóvá az

¹² Vö. Heidegger, Martin: *A metafizika alapfogalmai*. Fordította: Aradi László és Olay Csaba. Osiris, Budapest, 2004. 426. skk.

¹³ Ld. Heidegger, Martin: „Levél a »humanizmusról«.” In: U. ő: „...költőien lakozik az ember...” *Válogatott írások*. T-Twins/Pompei, Budapest-Szeged, 1994. 117-169.

¹⁴ Vö. Heidegger, Martin: „... költőien lakozik az ember...” U. ott 193.

¹⁵ U. ott 196.

elrejtőzött, hogy megőrzi azt elrejtőzöttségében. A létező létének eredendő megértése megnyitja az egészt mint szabad mozgásteret, eközben a folyamatos önmagánál-lét követelménye a tagolt és összefüggés-rendszerként feltáru-
ló világon belül tartja a Daseint. Az így kirajzolódó struktúra lényegileg dinamikus, távolságok felállítása és megszüntetése működteti. Olyan útháló-
zat, melyben mindig újabb kereszteződésekhez érkezünk, melyek a tovább-
indulást sürgetik.

Örök visszatérés és ontológiai differencia – vajon valóban olyan éles az ellentét a kettő között? Vagy talán tekinthetjük őket a Keletkezés és a Lét eredendő különbségéről való gondolkodás két, motivációjuk és előfeltevéseik tekintetében különböző, ám végkövetkeztetéseikben olykor szinte szöveg-
szerűen is „harmonizáló” módozatának? Heidegger abban látja az emberlét paradoxonát, hogy az épp a végtelennel, az Ideggel való szembesülés révén válik képessé arra, hogy abban véges lényként otthonra leljen. Az elfeledett ontológiai differencia újra-elgondolása az ég és föld közti tér megnyílásába helyezi vissza a véges létezőt, ahonnan a végtelen a maga elrejtettségében válik számára nyilvánvalóvá. Nietzsche számára az Ugyanannak örök vissza-
térése „a keletkezés világának legszorosabb közelítése a lét világához”.¹⁶ Gondolatmenetem végén nem tehetek mást, mint hogy megismétlem a be-
vezetőben megfogalmazott kérdést: vajon lehetséges egyáltalán a nem-meta-
fizikus gondolkodás?

¹⁶ Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása*. Fordította: Romhányi Török Gábor. Cartaphilus, Budapest, 2002. 617. §

***„... csak éppen énnekem a magam testében
kellett életre támasztanom a holtat,
s abban kellett egy idegen léleknek és egy
idegen emlékezetnek helyet szorítanom
a magamé mellett... „***

A NŐ MINT ÁRNYÉK
IDEGENSÉG ÉS KÍVÜLSÉG RAKOVSZKY ZSUZSA:
A KÍGYÓ ÁRNYÉKA CÍMŰ REGÉNYÉBEN¹

SZÉPLAKY GERDA

1. A SZIMPTOMATIKUS RECEPCIÓ

Rakovszky Zsuzsa első prózai művét² fanyalgással fogadta a kritika. A könyv szinte valamennyi bírálója szóvá tett egy-egy nüanszni vagy éppen ormóltan hibát: többnyire az avított nyelvezetet, a hiányzó nyelvi reflektáltságot és a mű szerkesztésmódját, továbbá egyfajta fejlődés-elvű irodalomeszménynek (amely akkor éppen valamiféle posztmodernizmusban érte volna el az állítólagos csúcspontját) való meg nem felelését kifogásolták. Ugyanakkor ez a regény nyerte el Magyarországon a 2002-es év *Irodalmi Díját*, ami mégiscsak művészeti nívójának az elismerését jelenti.

Vajon minek szólt a fanyalgás? Kálmán C. György tömören és határozottan fogalmaz: „*A kígyó árnyéka* parádésan megírt *másodvonalbeli* regény, nagyszerű munka, de mégsem a legfelkavaróbb, legmeggrázóbb élmények közül való”.³ Margócsy István a mű legnagyobb hibáját a lírikusságban látja: „az önvallomás kivételes erejű szólama az esetek többségében maga alá gyűri az elbeszélés öntörvényű igényeit, (...) ez a lírikus önkény meg is gyengíti az epikus narratíva 'ábrázoló' erejét”.⁴ A kritikának egyvalamiben sikerült egyezségre jutnia, abban mégpedig, hogy Rakovszky önvallomásos regénye az úgynevezett posztmodern diskurzus előtti, az elbeszélői pozíciót magabiztosan körülhatároló irodalomeszményhez illeszkedik, és hogy az olvasóban egyetlen pillanatra sem ébredhet fel a gyanú azt illetően, *ki beszél. Tarján Tamás* egyenesen a szerző és az elbeszélő megfeleltetésének tarthatatlan álláspontjáig merészkedik,⁵ Kiss Noémi pedig, kicsit árnyaltabban közelítve a kérdéskörhöz, a vallomásosságot kifogásolja, úgy véli, a női elbeszélő túlon túl egyszerűnek tűnő, romantikus személyiségét nem lehet megfeleltetni azzal a szerkesztési móddal, amely a visszaemlékezést egybefogja és elrendezi, s

¹ A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

² Rakovszky Zsuzsa: *A kígyó árnyéka*. Magvető, Budapest, 2002. A regényből vett idézetek oldalszámait a főszövegben jelzem.

³ vö. Kálmán C. György: A Második. *Beszélő*, 2002. szeptember-október

⁴ vö. Margócsy István: Margináliák (Rakovszky Zsuzsa: *A kígyó árnyéka*). 2000, 2002. 9.

⁵ vö. Tarján Tamás: Álmodok, rémek, rémálmodok. *Kortárs*, 2002. 10.

azokkal a filozófiai mélységű, reflexív gondolatfutamokkal, melyek egy sajátos „bölcseleti mozgásteret” teremtenek.⁶ Mindezekkel szembe fordulva itt egy olyan lehetséges olvasat mellett érvelek, amely éppen a vallomásosságban találja meg az identitás problematizálásának hiteles formáját, s amely e prózai műben az elbeszélő én egységének megrendülését és tarthatatlan tételezését látja kibomlani.

Kétségtelen, nehezen adja magát nekünk Rakovszky regénye. Anakronisztikus nyelvezete csak óvatosan, kínlódva forgatja a szavakat, jelzők burjánzó csoportjaival mind megragadhatatlanabbá teszi őket, a szőrendek felkavarásával avított ízt kölcsönöz nekik, amitől azok különös pátosszal és méltósággal telítődnek. Nehéz ezt az elmúlt korok krónikáiból lopott, imitált nyelvet hömpölygetni, az idő lassú múlását, amely most Lehmann Orsolya homokórájaként pereg előttünk: érdektelen álm jelenetek arasznak, s mintend a líraian megfestett, túlsorduló tájképek vásznai, a belső terek, szobák, padlások aprólékos enteriőrjei borítanak be. Ráadásul ez az archaizáló nyelv, mely leginkább Jókai, Kemény és Eötvös irodalmi nyelvére emlékeztet, egy olyan kulturális emlékezetet nyit fel előttünk, amely a mindennapok világát a hittel és a hiedelmekkel való lényegi összefonódásból magyarázta. Mindez számunkra ma igen kevésbé hiteles, ugyanakkor pontosan érthető.

Rakovszky regénye egyetlen hatalmas monológ, amelyben Lehmann Orsolya elmeséli a saját történetét. Egy történetet, amely a hagyományos elbeszélési struktúráknak megfelelően a kezdetétől a végéig felölel egy drámai életutat, s amely ezáltal valóban az elbeszélő pozíciót magabiztosan körülhatároló irodalomeszményhez látszik illeszkedni. Ugyanakkor van ebben a lassan hömpölygő beszéd-folyamban valami zavarba ejtő. Mégpedig azért, mert arról szerzünk bizonyosságot folyamatosan, hogy aki mind közelebb lépve beszél hozzánk, valójában egyre távolodik, mind jobban elidegenedik önmagától. De akkor az elbeszélő főhős hogyan öltheti magára az önazonos elbeszélő szerepét? Hiszen egy vallomásban minden egyes kijelentéshez (az azonosuláshoz és a távolodáshoz egyaránt) csak egy egyes szám első személyű én léte teremt lehetőséget. Egy vallomás nem teheti számunkra kérdésessé azt, hogy ki beszél: mindig az én beszél. Miféle én és miféle vallomás az, ami az önmagától való elidegenedettségéből ered?

A vallomás műfaja azért válik különösen autentikussá ebben a műben, mert nem egyszerűen az elbeszélés írja le (történetként) az identitásvesztés folyamatát, hanem az elbeszélő önreflexiói is ezt reprezentálják. Mindehhez a nőiség mint identitásforma teremt keretet. Az a nőiség, ami a történelmi referenciaként szolgáló kor – szexuális és társadalmi – nemi szerepeiből, az uralkodó erkölcsi normákhoz való viszonyból, valamint a testi tapasztalás

⁶ vö. Kiss Noémi: Susanna, a nevelőnő titkos erőikkel cimborál. *Alföld*, 2002. 11.

sajátosságából bontakozik ki. A nőiség egy irodalmi műben mindenekelőtt persze a nyelvi diskurzus megképzését jelenti, jelen esetben egy olyan, a regény nyelvi szövetével azonos vallomást, amelyben egyfelől egy önmagát uralni képtelen, szentimentális nő beszéde visszhangzik, másfelől amelyben a racionalitás uralmával szemben a testiség, az ösztönlét, a lelki felindulások reflexióis játéktere képződik meg. Mindezek okán akár szimptomatikusnak is tekinthető az, ahogyan a patriarchális kritikai diskurzus képviselői számon kérik ezen a női beszédmódon a patriarchális attitűdöt és értékrendet.

Rakovszky regénye nemcsak az anakronisztikus-avittas nyelv alatt roskadozik, hanem a gazdag metaforika, képek, szimbólumok rétegzettsége alatt is. Talán megelégedhetnénk a feltételezéssel, hogy ez a roskadásig rakott mű a pusztá, önmagába vesző esztétizálásért íródott, hogy eszközeit, melyeket olyan briliáns módon alkotott meg, végül is nincs mire használnia – Kálmán C. György szavaival: „nincs elegendő mélysége, nincs elég titka”.⁷ Talán elfogadhatnánk, hogy naiv elbeszélő-főhőse egyszerűen csak rácsodálkozik a szenvtelen világ rendjére, s bámulatos szuggesztivitással mesél fájdalomairól. És szépen kihúzgálhatnánk a regényből azokat a sorokat, oldalakat, amelyek ellenállnak könnyed olvasatunknak. A szentimentális nőlélekkel nem összeegyeztethető bölcséleti gondolatfutamokat, a Descartes-, Kant- és Nietzsche-reminisztenciákat... Mi több, átírhatnánk azokat a részeket is, ahol Orsolya nem tűnik elég „őszintének önmagához (és hozzánk)” (Kálmán C.), helyébe az olvasó által elvárt „őszinteséget” ültethetnénk. Nevezetesen, hogy Orsolya igenis élvezze már azt „az első (immár nemcsak érzélemmel, hanem) élvezettel is teli szeretkezést” (Kálmán C.), melyet minden rendes (!) olvasó élvezne az ő helyében...⁸ Csakhogy ezáltal olyan felületes kritikusokká válnánk, akiknek nincs elegendő alázata és nincs elég eszköze (érzékszerve) ahhoz, hogy a titokhoz közelebb férközzön. Avagy, Barthes-tal szólva: olyan cinikus csábítókká válnánk, akik nagyon is tudják, mit akarnak a szövegtől. Márpedig *A kigyó árnyéka* éppen arra hivatott, hogy letérítse pályájáról a patriarchális kritikai attitűdöt, s tágítsa az elvárási horizontot. Ha egy nő életének „legnagyobb és legmeggrázóbb eseményei az elbeszélésben vakfoltként (nem) látszanak” (Kálmán C.),⁹ avagy ha reflexió nélkül marad, hogy „mennyre öröm nélküli az ő szenvedélyes és bűnös élete” (Margócsy),¹⁰ jóllehet ennek a nőnek az elbeszélése éppen ezeket az eseményeket tematizálja és éppen ezeket kíséri sajátos lélektani reflexióval, akkor mindez egyetlen dologra mutat rá: arra, hogy az a nő az eseményeknek másféle vonatkozásait kíséri reflexióval.

⁷ vö. Kálmán C. Gy.: *A Második*.

⁸ uo.

⁹ uo.

¹⁰ vö. Margócsy I.: *Margináliák...*

Az események sokféle módon tapasztalhatóak meg. Világunkat nem a logikailag megalapozott értelmezés műveletei által konstruáljuk egy számunkra adott (valamilyen) világgá, hiszen akkor könnyedén eljuthatnánk a közös, objektív világ tételezéséhez. Ezzel szemben tapasztalataink sokfélék, a számunkra feltáruló világok különbözőek. A női identitás feltárása révén a tapasztalás (egyfajta) másságának a megértéséhez juthatunk. A nőiség diszkurzusának szükségszerűen egy nő szentimentális nyelvén kell íródnia, olyan nyelven, amely hagyja a történelem racionalitásával szemben a személyesség és a szenvedélyesség hangjait eluralkodni. És persze hagyja eluralkodni azt a mély kétségbeesést, azt a végsőként hajsztolt identitásválságot is, amely Lehmann Orsolya emlékiratát elementáris erejűvé teszi.

2. ELSŐ MESE: EGY DRÁMAI ÉLETÚT

A regény egy – a 16-17. század fordulóján élt – asszony életútját mutatja be. A megvénült, elcsúfult, egy torz emberi lény sziluettjét felöltő Ursula Binder (született Ursula/Orsolya Lehmann) veti papírra élete emlékezetét: hogyan jutott a gyermeki ártatlanság kegyes állapotából öregségére egy szörnyeteg-létbe, miféle bűnök elszenvetésén és elkövetésén keresztül vezetett az útja. Elsősorban élete első tizenhét évének tragikus eseményeit meséli, amelyek drámai fordulatokban bővelkedő történetében az önazonosság krízise válik sorsszerűvé: élete nem más, mint az identitásvesztés kettős narratívájának kibomlása.

Az alábbiakban ezt a két alapvető narratívát (két mesét) ismertetem röviden, a fordulópontokra koncentrálni. Először a drámai életút meséjét, amelyet hét pontban foglalok össze, majd az ennek mentén feltáruló másik, esszenciálisabb mesét.

1. fordulópon: Az elbeszélő főhős, Orsolya édesanyjának korai halála. Az apa újránősül, elvesz egy fiatal nőt, aki lányával éppen egyidős, ráadásul szintén Orsolyának hívják.

2. fordulópon: Egy katona megpróbálja a lányt megerőszakolni, de ő elmenekül előle a borospincébe. A katona bemászik utána, visszataszító, nehéz testével ráfekszik, majdnem beléhatol, de lerángatják róla; mivel közben vörösbor ömlik a lány szoknyájára, többen azt feltételezik, hogy „elveszítette a becsületét”.

3. fordulópon: A főhős szerelmes lesz egy fiatalemberbe, Miklósba, akinek egy erdei séta alkalmával odaadja magát. Ám már a szeretkezést sem élvezi, talán mert előre érzi a bukást, amit cselekedete előidéz, vagy talán az erőszakoskodó katona emléke gátolja abban, hogy átélje a testi boldogság pillanatait. Orsolyát a fiú elhagyja, soha többé nem látja viszont, ám teherbe esik tőle. Ismeretes, hogy a nem törvényes kapcsolat eredményeként gyerme-

ket szülő nőket ebben a korban az uralkodó erkölcsi normáknak megfelelően megbélyegezték, mi több, a törvény erejével sújtottak le rájuk – elsősorban nem az apát, nem a férfit, hanem a patriarchális társadalomnak alárendelt, becsületét veszített nőt büntetve.

4. fordulópon: Orsolyának elhiszi édesapja azt a hazugságot, hogy a gyermek a katonától fogant, s hogy ő ártatlan áldozat, ezért mindenáron meg akarja védeni a börtöntől. Mivel fiatal felesége, a másik Orsolya nemrégiben elvesztette a szíve alatt hordott magzatot (egy vásári forgatag megtaposta, aminek eredményeképpen a fiatal nő fizikailag is, lelkiileg is megbetegedett), azt a tervet eszeli ki, hogy a lánya által szült „fattyút” örökbe fogadják, és a világ előtt saját gyermekként nevelik. Ezért költöznek el a szülés előtt vidékre egy olyan házba, ahol nem ismerik őket, s ahol a lányát a feleségeként, a feleséget a lányaként mutathatja be mindenkinek. Csakhogy a súlyosan depressziós feleség nem egyezik bele a szerepcserébe. Ördöginek tartja a tervet, szörnyetegnek a férjet, minden baj okozójának pedig a mostohalányt, akiről ráadásul azt vélelmezi, hogy saját apja szeretője, s hogy a gyerek valójában tőle fogant. Háborodottan elmenekül tőlük, egy szekérre kéredzskedve nekivág az országútnak, ám haramiák tartóztatják fel őket, a fiatal nőt megölik. Így aztán a mostohát, a másik Orsolyát el kell temetniük. A fejfára a szerepcserés szituációból adódóan a főhős lánykori neve kerül: „fölratáról jó darabig nem bírtam elfordítani a szememet, mert ez állott rajta: »Ursula Lehmann«, az a név, amelyet odáig való földi életem tizenhét éve alatt viseltem.” (270)

5. fordulópon: A mostohaanya halála után édesapja feleségeként éli az életét abban a városban, Ödenburgban, ahonnan édesapja eredetileg származott, s ahol korábban az apa fivére vezette a családi patikát. Mivel a fivér éppen meghalt, megöröklük tőle a patikát és a lakást, amelyben immár – jól lehet kényszerből – férj-feleségként élnek együtt. Ez nem csak a hazug élet, a szüntelen színlelés terhére rója rájuk, hanem az egymásra utaltság, az egymásnak való kiszolgáltatottság reménytelenségét is. Az apa a lányáért mindent feláldoz: elveszíti élete újrakezdésének a lehetőségét (nem házasodhat többé, nem lehetnek gyermekei), egyúttal vállalja a lebukás és a büntetés kockázatát. Meg is fogalmazza: „Nincsen hát a világon senkink egymáson kívül, aki előtt igaz mivoltunkban mutatkoznánk.” (306)

6. fordulópon: Az egymás börtönébe zártság sokkal több kint hoz számukra, mint azt előre sejtethnék. Az édesapa, miután rádöbben, hogy a gyermek mégsem a katonától való, hiszen nem a várt időpontban születik meg, gyanakvó lesz és rosszindulatú. Féltékenység kezd gyötörni az egykori, ismeretlen szerető miatt. A csecsemő felé sem tud szerető odaadással fordulni, hiszen őt okolja bűnös és boldogtalan életükért. A betegeskedő gyermek halála e – sorsszerű fordulópontra épített – mese már-már evidensnek tetsző mozzanata: a didaktikusan kifejlő történet dramaturgiailag szükségszerű eleme.

7. fordulópont: A lány és az apa elkövetik azt a bűnt, ami a keresztény kultúra értékrendjében alighanem a legsúlyosabb és legvisszataszítóbb bűn az összes közül: a vérfertőzést. Pedig Orsolya semmiféle vágyat nem érez apja iránt, akivel addig is minden éjszaka egy ágyba kényszerült (vagy legalábbis a maga számára bevallottan nem mer ilyesmit érezni), saját büntudatától elhallgattatva mégis tettestársává válik csábítójának. Mi több, az apa számára sem a „becsületétől megfosztott” lány jelenti a szenvedély kíváncsú tárgyát – megforgatva „a terhes állapot és a szülés minden testi szennyében”. Ám ahelyett, hogy feslett nőkhöz járna, amivel feddhetetlen hírét kockára tenné, inkább saját lányát választja, avagy, ahogyan ezt Orsolya összefoglalja: jobban félve a kisebb bűn látszatától, a sokkal nagyobb bűn titokban való elkövetését.

A közösen elkövetett, újra és újra megismételt bűn szerencsétlenné és elátkozottá teszi mindkettőjüket, de számunkra, olvasók számára e vallomásos elbeszélésen keresztül csak Orsolya belső számvetése tud feltárulni, mégpedig egy másik síkon, a lélek síkján zajló történetként. Az ő „női” lelkében bontakozik ki az identitásvesztés esszenciális meseje. A realitás keretei között végbemenő események a vérfertőző aktussal véget is érnek, bevégezté téve az elbeszélő főhős életét. Már amennyiben úgy tekintjük az életet, mint ami – az ókori görög tragédiák modelljéhez hasonlóan – a sors felismerése és kiteljesítése felé halad. Ezzel magyarázható, hogy a hátralévő évek eseményeinek elmesélése szűkszavú. Pedig az apa ezt követően még elkövet egy gyilkosságot látszatéletük megóvása érdekében, így sülyedve bele végképp a bűn mocsarába. Orsolya pedig ezt követően fog elszökni tőle, új családot alapítani, s világra hozni két fiúgyermeket. Élete ekkorra mégis véget ér, mert ekkorra már minden megtörtént ahhoz, ami sorsa beteljesítéséhez szükséges: identitását elveszítve önmaga árnyékává vált.

A kérdés az, hogy ezt a fátumként beállított árnyéklétet miért tárja elénk a szerző: mi az ebben a történetben, amit a női identitás aspektusából paradigmátikusnak tekinthetünk?

3. MÁSODIK MESE: AZ IDENTITÁSVESZTÉS

A pszichofizikai síkon megragadható másik mese, az identitásvesztés meseje szükségszerűen következik Orsolya élettörténetéből. Ez azonban nem mesélhető el olyan könnyedén. Hiszen nem pusztán a történelmi-vulgáris időben bekövetkező eseményekből, nem is a fizikai-materiális világban végbemenő, testek közötti akciókból szerveződik, azokhoz hozzáadódik a spirituális világ anyagtalansága is, valamint a képzeletbelinek és az álomszerűnek a valóságtól való eloldozottsága. Ha az elbeszélő főhős erről akar számot adni, akkor mindenekelőtt a referencianélküliséggel kell számot vetnie. Úgy kell

ezt a másik történetet elmondania, hogy közben ő maga sem tudja, mi az, amiről beszél. Azaz nemcsak sorsa tagadja meg tőle az önmagával való azonosulás lehetőségét, hanem maga az elbeszélői pozíció sem tesz mást lehetővé: egy támpontok és fogódzók nélküli, „nem-létező” diskurzust kell folyamatosan megalkotnia, ráadásul az elfogadott társadalmi diskurzuson kívülről.

Az identitásvesztés történetét, amely az elbeszélő által is nehezen elmesélhető, hasonlóképpen nehéz megragadnia és elbeszélnie az értelmezőnek is. Inkább csak letapogatni lehet, körbejárni, hurkokat rajzolni köré.

1. HUOK – TESTI ELIDEGENEDÉS:

Orsolya legelőször akkor tapasztalja meg az idegenség metafizikailag is feltáruló, mindent átható érzését, amikor a rárontó katona kis híján erőszakot tesz rajta. Ám azt majd csak később fogja megérteni, hogy ez a tapasztalat az önmagától való elidegenedés első mozzanata volt, mégpedig a saját testétől való elidegenedés mozzanata. A teste ugyanis ebben az erőszakos aktusban olyasféle uralhatatlan tárgyként mutatkozott meg saját maga számára, amelyet nem tudott befolyása alatt tartani, ezért inkább elszakította a hozzá kötő spirituális (lelki-szellemi) szálakat, jöllehet az a kötődés addig evidencia volt számára. Korábban csak egyetlen egyszer kérdőjeleződött meg ez az összetartozás – erről egy transzcendentális élmény leírásából értesülünk. Egy szekéren való utazás alkalmával Orsolyát alkonyat tájt, amikor a városon túli, már sötétlő tájon mentek keresztül, megszállta az az érzés, hogy ő csak „holmi hazajáró lélek”, „név és test nélküli, hazátlan, bolyongó szellem”. A lenyugvó Nap fényében egyszerre érzékelt vágyakozást, sürgetést és nyugtalanságot:

Már-már úgy éreztem, nem is vagyok többé, mintha lelkem csak gyöngé, könnyen szakadó szálakkal lett volna odafércelve testi valómhoz, s most fölszippantotta és magába nyelte volna ez a titokzatos, fojtott ragyogás, a szekéren zötykölődő testemet pedig úgy hagytam volna hátra, mint a mély vízbe bocsátkozó fürdőző levett ruháit a parton. (94)

A hátborzongató tájba itt már saját idegenségének képét vetíti bele, mint valamiféle rémisztő balsejtelmet. De ekkor még nem következik be a radikális elszakadás önmaga fizikai-reális valójától, ami az elszenvedett erőszakos aktusban aztán óhatatlanul megtörténik.

Idézzük fel a jelenetet! A borospincébe menekülő lányt a katona, bokáját megragadva, kirángatja búvóhelyéről, s a nedves, férgektől nyüzsgő földön, hátára fordítva kivonszolja a zsákok közül, és fölébe térdepel. Orsolyát az ellene irányuló, agresszív cselekménysor nyomán olyan erős borzadály tölti

el, hogy egy pillanatra elveszíti az eszméletét, azaz feladja saját performatív jelenlétét. De aztán „visszatér” és immár tiszta tudattal követi végig az eseményeket. A varkocsos, zsíros hajú férfi rátapasztja a szájára a kezét, kést táncoltat a szeme előtt, majd amikor ráveti magát, akkor kénytelen közvetlen közletről látni nem csak az arcát, hanem a „karmokra emlékeztető, töredezett körmeit” is, szennyes ingét, a nyakán lévő, „nagy, levedző vörös kelést”. De nem az undorérzet váltja ki belőle az önmagától való elidegenedést, hiszen az undorérzet éppenséggel abban segíti, hogy viszolyogva elfordulhasson, egy bizonyos módon távolságot teremthessen az erőszaktevőtől – ám rögtön rá kell döbbsennie, az elfordulásban kifejeződő távolság csak illúzió. Amint megtapasztalja a férfi fizikai erőfölényét és saját tehetetlenségét, egy másik eltávolodással, az önmagától való elfordulással kell szembesülnie. A haragtól felindulva ugyan minden porcikájával küzdeni próbál leigázója ellen, de annak „erős, szíjas teste alá szorulva mozdulni sem bír”. Így aztán nem a másik szorításából, hanem mintegy a saját testéből szabadul ki, amit egyenesen Isten teremtet világából való kizuhanásként él meg:

Mintha bensőm legközepén holmi kút vagy akna tátongana, amelynek létét mindaddig nem is gyanítottam, s mintha én ebben a kútban zuhannék lefelé egyre mélyebbre és mélyebbre, lelkemben olyan émelyítő kétségbeeséssel, amelyhez hasonlót eddig még soha nem éreztem. Mintha ennek a sötét nyílásnak a túlsó végén a megsemmisülés várna, s rajta keresztül a lelkem egyenesen kizuhanna Isten teremtet világából, én pedig attól fogva nem lennék semmi egyéb, csak holmi mozgó, beszélő tetem, amelyben legfőljebb haloványan pislákoló maradéka él érzésnek és gondolatnak. (129)

A bensejében tátongó akna metaforája nem mást jelent, mint azt a középpontot, amely egybefogja az Ént. Az akna képe plasztikusan fejezi ki azt a helyet, amiben a szubjektum „gyűlik egybe”. A szubjektum fogalma eleve egy adott helyre, egy adott pontba való projektálódást jelent. Ha ez az akna kinyílik, s azon át a szubjektum kizuhan a semmibe, akkor tulajdonképpen a semmivel válik azonossá: önmaga lényegén kívül kerül. Vagyis ez az alulról a semmibe nyíló akna nem más, mint az identitás hiányának a metaforája.

A traumatikus jelenetet megidéző plasztikus leírásban még egy képet használ az elbeszélő, amivel saját testét jellemzi: „holmi mozgó, beszélő tetem”. Ez a „tetem” a filozófia nagy vízióját idézi fel a szellem és akarat nélküli emberről, aki a különféle teoretikus leírásokban vagy mint pusztán biológiai létezés, vagy éppen ellenkezőleg, mint automatikusan működő gép tételeződött. Az akarat nélküli, üres tetem víziójáról több karteziánus gondolkodónál is olvashatunk (elég a két legismertebbet, Descartes-ot és

Husserlt említeni), mindannyiszor az ember kettéhasítottságát fogalmazzák meg általa. Orsolya is ezt a kettéhasítottságot éli át saját tetem-víziójában: testének és szellemének különválását.

Amikor aztán ugyanezt másodszor is megéli, akkor immár gondolatilag is reflektálttá teszi. Másodszor valódi szeretkezése alkalmával tapasztalja meg az önmagán való kívül-kerülés kétségbeejtő élményét, ami távolról sem a szerelmi extázis kívülség-élményéből fakad. Az extázis ugyanis egy hatalmasabb, transzcendentális erő révén úgy tud kiszakítani önmagunkból, hogy közben egy nagyobb egységbe emel fel, melynek az Én része marad, pontosabban, melyben az Én kiteljesedik, vagyis az extázisban a szubjektum egy mélyebb (de nem a semmibe nyíló!) azonosságpont felé közelít. Orsolya ellenben az önmagával szembeni elidegenedést tapasztalja meg, kívülség-élménye nem más, mint a saját testével való közösség megtagadása: „a lelkem mintha elzsibbadt volna, s mintha végtelen magasból, közömbös szemlélődésként tekintett volna le testem örömére és fájdalmára”.(186-187) Orsolya nem élvezi ezt a szeretkezést, hiába, hogy forrón vágyakozott rá, ekkorra már ugyanis identitásába beépül – főként a korábbi trauma nyomán – az elidegenedés mechanizmusa: a távolodás veszi át az átélés és az azonosulás szerepét.

Néhány év elteltével lesz újra szexuális élményben része: saját apjával szeretkezik. Ez a szeretkezés azonban nem hasonlít férfi és nő erotikus együtt-létére. Kérdés, hogy egyáltalán beszélhetünk-e a vérfertőzés bűnéről vagy az ezzel kapcsolatos büntudatot pusztán a társadalmi erkölcs diktálja. Orsolya ugyanis nem ad tanúságot arról, hogy apjára bármilyen módon is vágyakozna, márpedig ha nem a vágy motiválja a közösen elkövetett transzgressziót, akkor a vérfertőzés bűnének szimbolikus jelentéseiről sem lehet szó. Igaz, az elbeszélő legerőteljesebb boldogság-élménye, amelyet még öregkori vallo-másaiban is vissza tud idézni, apjához kapcsolódik. Ahhoz a pillanathoz, amikor egyszer, még kislánként, nem tudott elaludni, apja pedig bement hozzá a szobába, hogy megnyugtassa, az ölébe vonta, mire ő válaszként hálával és szeretettel eltelve kulcsolta át a nyakát:

Nem is tudom, éreztem-e valaha is korábbi vagy későbbi életem során valaha is ahhoz hasonló boldogságot, mint abban a néhány percben, apám ölében kuporogva, arcomat az övéhez simítva, a halavány holdfényben derengő szobában, karjának melegében [...]. (78)

Ez a boldogsággal átitatott testi vonzalom teljesen eltűnik a felnőtt nőből. Apja, aki mind jobban hiányolja az asszonyi gondosságot és gyöngédséget, egy este átfogja csipőjét, s úgy vonja magához, mintha csakugyan a felesége volna és nem a leánya. Ő pedig, bár nem löki el magától, de közeledését hide-

gen fogadja. Arcát elfordítva szenvtelenül várja, hogy a férfi mikor végzi el rajta a dolgát:

„Nemsokára meghallottam ziháló lélegzetvételt, két combom között mintha sikamlós halat éreztem volna vergődni, s úgy éreztem, mintha lehajítanának valami mélységes, sötét kútba, ahonnan azután már csak a rövidesen megérkező álom szabadított ki.” (380-81)

Orsolya elsődleges reakciója a reális testek között végbemenő akciókra tehát mindannyiszor az elidegenedés: egyfelől – testi síkon – eltávolodás saját percepcióitól és érzéki tapasztalataitól, másfelől – reflexív, azaz tudati síkon – alámerülés abba a „mélységes, sötét kútba”, amelybe mintegy belefojthatja saját Énjét. A tudati aktusként megvalósuló távolodással újabb hurkot rajzol önmaga köré, de ahhoz, hogy ezt elemezhesük, szükségszerű megvizsgálni az elidegenedés egy másik formáját.

2. HUOK – A TÁRSADALMI SZEREPEKTŐL VALÓ ELIDEGENEDÉS:

Az identitásvesztés folyamatában döntő szerepe van a társadalmi szintéren bekövetkező elidegenedésnek. Ennek első lépése a névtől, a gyermekkori személyiségtől, illetve a korábbi társadalmi szerepektől, mindenekelőtt a családban betöltött státusztól való elszakadás. Ebben a fajta elidegenedésben a testi mivel performatív erejének megkérdőjelezéséhez hozzáadódik a Lacan által szimbolikus rendnek nevezett társadalmi valóságban való kételkedés is. Orsolya lelkében ezt a fajta kételkedést saját nevének elvesztése fogja elindítani.

[M]indörökre magam mögött hagyva Lázárfalvát, benne a templomkerttel s a kertben a sírral, amely fölé az én nevemet vésték, s a házat, ahol mint a kígyó a levedlett bőrét, otthagytam addigi mivoltomat, hogy egy halott bőrébe bújjak, s az ő életét éljem tovább, mint azok a hazajáró lelkek, akik eleven testben keresnek új lakhelyet maguknak, csak éppen énnekem a magam testében kellett életre támasztanom a holtat, s abban kellett egy idegen léleknek és egy idegen emlékezetnek helyet szorítanom a magamé mellett... (270-71)

A név tehát olyan, akár a kígyó bőre: nem tartozik szorosan a viselőjéhez, levethető, „növeszthető”, viselhető helyette másik.

Az európai kultúra misztikus hagyománya szerint a név mágikus erejű: meghatározza azt, amit vagy akit jelöl. Ezt az összetartozást reprezentálja a platonikus bölceleti tradíció is, amely jel, jelölő és jelentés összefüggéseire (a nyelvet megalapozó belátásokra) építi az emberi megismerés és tudás

hatalmas rendszerét. Walter Benjamin nyelvelméleti vázlataiban¹¹ e tradícióval szemben a nyelvet mágikus alapjára próbálta visszavezetni (nem pedig az érzéki-mimetikus kapcsolódásokra, hasonlóságokra, a materialista és a szemiotikai kötődésekre). Úgy véli, a szóban jelen van az, ami mára már többnyire megtagadottá vált, ami azáltal, hogy megtöri a szót, egyúttal határt képez benne, visszautalva eredetéhez. Ez a törés megjelöli, szignatúrát képez¹² – így lesz a szóból „tetovált szó”. Benjamin nyelvelméleti vizsgálódásainak középpontjába a szóban jelen lévő nevet állítja, mely tételezése szerint a mágikus, azaz a nem-érzéki, az „onomatopoetikus” kapcsolódáson alapul. Erre a kapcsolódásra legekleatásabb módon saját neve révén mutat rá: az utónevéhez tartozó ama két, titkos név kapcsán, amelyet – a zsidó szokásoknak megfelelően – születésekor kapott a szüleitől, de amelyet csak felnőtt korában, mintegy a felnőtté avatás aktusaként ismerhetett meg. Mint írja: a név általi beavatás pillanatában az, „[a]mi addig csak távoli lehetőségként merült fel, bekövetkezett”.¹³ A név ugyanis olyan, mint egy angyal, aki megjelenik annak színe előtt, akinek szánták, s akit önmagává tesz azáltal, hogy mintegy beleilleszti őt a saját életébe, a saját sorsába.¹⁴ A beleillesztés révén, ami „visszahátrálást” jelent a jövőbe,¹⁵ derül fény az eredendő, mágikus kapocsra.

Rakovszky regénye egy ezzel ellentétes kérdést vet fel a név kapcsán: mi történik abban az esetben, ha egy névről kiderül, hogy nem tartozik hozzá az általa jelölt személyhez, ha nincs meg az a mágikus, az angyal által történő vezetés, amely őt önnön jövőjébe, önnön megvalósulásra törő, beteljesedő sorsához és identitásához viszi el? Ha egy tulajdonnévről kiderül, hogy kötődése a viselőjéhez illúzió volt, akkor nem egyszerűen egy szó veszíti el értelmét, hanem az válik nyilvánvalóvá, hogy a megnevezés nem érintette a lényegét. És ha a név a személyt nem vezetheti el saját jövőjébe, akkor tulaj-

¹¹ Mindenekelőtt: Walter Benjamin: *Nyelvről általában és az ember nyelvéről. A nyelvről általában és az emberi nyelvről*, In: *A szírének hallgatása*, (Szabó Csaba fordítása). Osiris, 2001.

¹² Ahogyan Benjamin egyik interpretátora írja: „A szóban a név fordulat feltartja a szó átlépésére irányuló intenciót és minden egyes szót a mond- és kimondhatóság szinguláris megtörésével jellemez. Szignál.” Thomas Schestag: *A név a szóban* (Szabó Csaba fordítása). Határ, 1993. június, 204.

¹³ W. Benjamin: *Agésilas Santander. Második változat* (Bódis Zoltán fordítása). Határ. 1993. június, 8.

¹⁴ „Ott lakozik azokban a tárgyakban, amik többé már nem tartoznak hozzám. Áttetszővé teszi őket, és nekem mindegyik tárgy mögött megjelenik az, akinek szánták.” W. Benjamin: *Agésilas Santander*... 9.

¹⁵ „Hisz ő maga, akinek karmai vannak és hegyes, igen, pengeéles szárnyai, mégsem támad zuhanva arra, aki őt meglátta. Az angyal szilárdan megtartja szemében – hosszú ideig, aztán visszahátrál csapásonként, de kérlelhetetlenül. Miért? Azért, hogy maga után húzza arra a jövőbe vezető útra, amelyiken ő jött [...]” uo.

donképpen visszafelé is megfosztja identitásától, pontosabban az identitás felszámolásán keresztül az addig önmagával azonosnak tekintett múltjától. Mi több, ha a név nem képes a lényegit magában hordozni, akkor magának a lényegnek a megtapasztalása válik lehetetlenné. Orsolya nem egyszerűen egy nevet veszít el, amikor a temetőben, a fejfán otthagyja gyermekkori személyiségének egy konkrét szóalakba öntött jelölőjét, hanem vele együtt önnön lényege felismerésének a lehetőségét is.

Rakovszkynál a név általi megjelölés metaforája a bőrét levedlő kígyó. Az általam idézett benjamini angyal-metafora evidens szembeállításaként kínálkozik, egyúttal lehetőséget teremt arra is, hogy e metafora elemzésekor átlépünk a teológiai kontextusba – erre hamarosan sort kerítek majd, ám egyelőre folytatom az identitás krízisének vizsgálatát.

A krízis leírására a regény más képeket is használ. Például azt az álomképet, amelyet Orsolya a mostohaanya halála előtt lát. Ebben az álomban sötét éjszaka van, a lány egy csónakkal próbál átkelni egy nagy vízen a túloldalra, ám a folyam közepén ráeszmél, hogy minden holmiját az innenső parton hagyta. Rákiált a fekete csuklyás révészre, hogy forduljanak vissza, rázni kezdi a vállát, de ő rá se hederít. Majd mégiscsak megáll, behúzza az evezőket a csónakba:

És ahogy ott lebegtünk mozdulatlanul a fekete semmiben, a révész fenyegető mozdulattal felém fordult, és hátracsúsztatta a fejét borító gyászszín kelmét, én pedig rémülettől kihűlő szívvel anyám arcát láttam a lámpás halovány fényénél előbukkanni a fekete csuklya alól... (259)

Ez az álomjelenet nem csak a mostoha halálát és a később bekövetkező identitásvesztést előlegezi meg, hanem poétikus eszközök révén elénk állítja az anyai, „sötét univerzumot” is, amely ettől a pillanattól a lányban visszavonhatatlanul jelenvalóvá válik. Az anyai univerzum – Julia Kristeva tételezése szerint – az az érzésekkel, affekciókkal teli világ, amelyet a vágytartalmak, az ösztönkésztetések, az anyagiság határoznak meg, amely mentes a szimbolizáció folyamataitól, ennél fogva a nyelv „sötétsége” hatja át. Az anyai univerzumba beleszülető gyermek világtapasztalata a tiszta testiségen és a közvetlenségen alapul. Amikor a gyermek kiszakad az anyával való szimbiotikus együttlétéből, s belép a nyelv és a társadalom világába, amely Jacques Lacan szerint az Atya törvénykezésén alapuló világ, akkor tiltás alá kerül minden vonatkozás, ami őt az anyához köti. Orsolya víziójában azonban a szubjektum szimbolikus fogantatása nem e tiltás révén történik meg: a szubjektum nem az anyai univerzum megtagadásával, illetve a nyelvbe és a társadalmi törvények világába való belépéssel jön létre, hanem valahol a két világ, a két part

között, a semmi vizében, amelyre nagy sötétség borul, s amelynek tetején ott imbolyog a csónak eltévedt utasaival. Egyik utas a két világ között kormányozó Anya, másik az önmagát a szimbolikus világrendben mindinkább elveszítő Én.

Orsolya édesanyjáról a visszaemlékezés korábbi részeitől azt tudtuk meg, hogy nem a reális (a lacani szimbolikus) világ törvényei határozták meg az életét, hanem a hiedelmek és a babonák. Egy olyan szolgáló, Susanna befolyása alatt állt, aki „titokzatos erőkkel cimborált, és mindenféle titkos tudományok tudója” (16) volt, más nők – leginkább persze a saját társadalmi rétegébe tartozó szolgálók – éppen e boszorkányos képességei miatt tisztelték. Az álombeli kép szerint Orsolya számára tehát ez a hiedelmekből, babonákból, sajátos női tudásból szerveződő anyai univerzum nyílik fel, jóllehet annak el kellett volna sülyednie, amikor belépett az „Atya” uralma alatt álló patriarchális világba, s azonosult értékrendjével, törvényeivel, nyelvével, a társadalmi elvárásokkal, a nemi szerepekkel.

A vízióban kísértő sötétséget értelmezhetjük úgy is, mint a tudattalan feltárulását önmaga előtt – azaz mint deklarációt. A tudattalan ennek a nőnek a vallomásában szüntelenül ott kísért: a tudatos világ melletti, párhuzamos jelenléte kettősséget teremt a narrációban is. Az elbeszélésben gyakoriak az álomjelenetek, amelyek a „belső életet” ütköztetik azzal a referenciával, amit történelmi valóságnak nevezünk, s aminek leírásait Rakovszky időnként egy az egyben vagy kis módosításokkal a korabeli krónikákból emel át, nem kérdezve rá a „hitelességre”. Az álomjelenetek egybemosódnak a regénybeli valóság síkján játszódó eseményekkel, amikor pedig előrevetítik azokat, akkor retorikai funkciójukat tekintve megerősítésként hatnak. Azt a jelenetet például, amelyben Orsolya kis híján a tatárképű katona erőszakos közeledésének áldozatává válik, s amelyben először kell rádöbbennie tehetetlenségére, a férfi-erőnek való kiszolgáltatottságára, megelőlegezi egy korábbi, gyermekkori megfigyelés: a csűr ajtajára fölszegezett denevér képe, amellyel ebben a jelenetben most azonosul. Aztán a múltbéli denevér „jelenben” előbukkanó képe visszatér egy rákövetkező, jövőbeni álomban, amikor a főhősnek úgyszintén bujkálnia kell egy szűk, padlásféle térben. A valóságos és az imaginatív képek közötti folytonosság azt sugallja, hogy a két világ egymásba íródik, s hogy a reális (avagy a lacani szimbolikus) nem előzi meg a képzeletbelit, inkább fordítva van.

Rakovszky regényét az teszi különlegessé és újszerűvé a magyar realista prózaírodalmi hagyományban, hogy olyan világot tár elénk, amelyet szokatlan erővel határoz meg az imaginárius (nem)valóság. Ebben az élettörténetben a történelmi idővel való egybeesés nem kínál időbeli egységet. Ellenkezőleg: kizárólag a valóság és a képzeletbeliség egymásra csúszásából lehet megérteni azt az alapvető megvasatottságot, amely elbizonytalanítja mind az elbeszélés, mind az elbeszélő egységét, amely az elbeszélés „anyagát” nem csak a történelem és a társadalmi élet kézzelfogható eseményeiből vonja ki, hanem azokat

rendre összekeveri az álmvilág narratíváival, az igazolhatatlan sejtésekkel, félelmekkel, emóciókkal, a hétköznapi élet jelentéktelen mozzanataival.

A sötét vízen megrekedő, imbolygó csónak képe elsődlegesen azt jelenti tehát, hogy az elbeszélő szubjektum, aki az anyai univerzumba mintegy visszatér, az „Atya” felügyelete alatt álló világba nem integrálható többé.

Láthattuk, a valós világgal való azonosulás lehetetlenségét elsődlegesen a testi tapasztalatokkal szembeni eredendő idegenségérzés idézi elő. Paul Ricoeur kifejezését használva úgy fogalmazhatunk: hiányzik a „lehorgonyozás” mozzanata. A belsőleg megélt én nem tud a testben mint médiumban megkapaszkodni, hiszen idegennek tekinti azt. Ricoeur állítása szerint a személy (a *self*) számára nem a tér-idő koontinuum jelenti a lehorgonyozást, hanem a test. A test az ő elgondolásában nem a fakticitás, az anyagság vagy a kiterjedés területként határozható meg, hanem mint a létnek a világban való ama lehorgonyozása, amely mi magunk vagyunk, és amely „a testiség módozatában jön világra”.¹⁶ Orsolya saját, belsőleg megélt én-jét a sötét univerzumban horgonyozza le, ezért válik lehetetlenné, hogy köré építse a testalakot mint külső formát, mint megtestesített önmagát, amiképpen a tér-idő kontinuumban sem találja önnön megfelelőjét. A sötétségben lehorgonyozott, belső én képe a fizikainak nevezett, külső világban legfeljebb árnyépként tud realizálódni.

Orsolya történetébe mindazonáltal nincsenek kódolva a nemi, a szexuális és a társadalmi szerepekkel való azonosulás zavarai. Identitáskézise nem a különféle szerepek választását illető morális döntések nyomán következik be, hiszen nem is kényszerül ilyen döntésekre. A krízis a társadalmi létet megelőző síkon játszódik le, még az előtt a szituáció előtt, hogy „megtestesülne”, s önmagát választaná Valakiként. Avagy, ahogy Judith Butler fogalmaz a társadalmi nem konstrukciója kapcsán, még azelőtt, hogy „testet csinálna magának”, hogy a „világban való konkrét és történelmileg közvetített kifejezések között” elnyerné jelentését a realitás különféle formái között.¹⁷ Ennyiben Rakovszky regénye nem a 20. századi, modern nő krízistörténetének parabolája; a hősnő itt – ahogyan arra már korábban utaltam – a görög tragédiákra emlékeztető módon a sors, a fátum, az istenek akarata ellen küzd. Mégis helyénvaló kortárs attitűdről is beszélni, hiszen ez a történet – ami visszavetíti a feminista kérdést elmúlt korokba – a nő (mint olyan) identitásképzésének lehetőségeire kérdez rá. Mindenekelőtt arra, hogy a patriarchális társadalom értékrendje, törvényei szükségszerűen kitérítést

¹⁶ Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre*. Seuil, Paris, 1990. 72

¹⁷ Vö. Judith Butler: *Performatív aktusok és a társadalmi nem konstitúciója: fenomenológiai és feminista elméleti kísérlet* (Reichmann Angelika fordítása). In: Antal Éva – Kicsák Lóránt – Széplaky Gerda (Szerk.): *Performatív fordulatok*. Líceum, Eger, 2015. 156–157.

jelentenek-e a női identitás megképzésében, netán egyenesen megsemmisítő erőként lépnek fel.

Orsolya nem tapasztal meghasadtsgot a hagyományos nemi, szexuális és társadalmi szerepek között: igyekszik megfelelni az elvárásoknak lányként, feleségként, anyaként. A szimbolikus rend uralkodó struktúráiba azért nem tud illeszkedni, mert ezt nem teszi lehetővé a számára elrendelt, „nagybetűs Sors”. Elsőként a testéhez való elidegenedett viszony téríti ki az azonosulásból, majd nevének, s vele társadalmi státuszának az elvesztése, azt követően a színlelt házasság, végezetül pedig az édesapjával közösen elkövetett bűn. Ezek a kitérítő fordulatok akarata ellenére következnek be, afféle előre kódolt „sorshibák” eredményeként.

3. HUOK – AZ ÖNMAGÁTÓL VALÓ ELIDEGENEDÉS:

Orsolya önmaga idegenségére számtalanszor reflektál. Legpontosabban azt követően, miután apja szeretőjévé válik, hiszen ez az a pillanat, amikor végképp elveszíti a reményt önmagára. Saját életét valótlannak érzi: „mint a túlvél átbökött tömlő résén alattomban a bor, úgy szívárgott el az örökös színlelésben”. (384) A valótlanság-érzés nem csak az önmagáról kialakított felfogást határozza meg, hanem mindent áthat: alaptalanná teszi a világhoz való eredendő viszonyt, a dolgok megtapasztalásának élményét pedig megfosztja az elevenségtől. Orsolya minden színt, minden szagot és ingert egyformának érez, ugyanis nincs olyan központi eszme vagy cél, amelynek mentén különbséget tehetne a létezők sokasága között:

Ha tétlenül nézelődöl, mert nem találsz semmi kíváncsi célt a világban, amely lelkedet teljes erővel maga felé vonná, akkor, mintha bosszúból, a világ is megvonja magát tőled, s örökösen efféle cél és értelem nélküli foltokká és rajzolatokká készül szemed előtt széjjelesni, s világ dolgai, mintha csak Isten megfáradt volna akaratával megtartani őket a létezésben, vékonyulni és halványulni kezdenek körülötled, mígnem már-már szintelenné és áttetszővé válnak, mint a nappal gyújtott gyertya lángja, s félő, hogy mindjárt egészen ellobbannak, s ami helyükön marad, csak káprázat, lidérc, egykor volt valóságos mivoltuk csalárd képmása, délibáb... (386)

Ennek az idegenség-tapasztalatnak része az is, hogy az embereket távolinak érzi magától, pontosabban, hogy nem tud különbséget tenni köztük, nem is csak az őt fizikailag körülvevők, hanem jelenvalók és elmúltak között sem:

Éreztem, hogy a behajtott fatáblák mögött emberek születtek s haltak, kisleányok rengették hitvány bábujukat asszonyi gyöngéd-

séggel, s fölcseperedvén jajgatva szülték meg valóságos gyermekeiket egy és ugyanazon ágyban, ahol az anyjuk is megszülte őket, hogy azután ugyanezen ágyban feküdjenek önmaguk viaszmásává válva, kihegyesedett orral, keblükön keresztbe fektetett kézzel gyermekeikkel körülvéve. (386)

Öregkorára az idegenség valós kivetülésévé válik a társadalmi státusz is, amit magának „kivív”: ekkorra elérkezik oda, hogy meri önmagát a társadalom peremén álló, kirekesztett emberként választani. Olyan árnyéklényként, akit ha meglátnak az utcán, elfordulnak vagy elfutnak tőle, „Jön a Lieplocher”, „Jön a boszorkány”, kiáltják. Ő pedig még csak nem is tiltakozik ez ellen, sőt, velük együtt gyűlöli önnön szörnyeteg voltát, amelyet látni vél saját, a házak falaira vetülő, torz árnyképben.

Éppen ez a reflektáltság a legkülönösebb a Rakovszky által megalkotott nőalakban! Az önmagától való elidegenedés Orsolya számára nem passzív tapasztalat, nem a világból való kivetettség pusztá elszenvedéséről van szó, hanem tudati aktusról, döntésről. Orsolya önmagát idegenként, mi több, árnyékként választja. Árnyék: amennyiben nincs jelen az önmagáról megalkotott képben valós testi mivoltában; és árnyék: amennyiben létezését nem határozzák meg a társadalmi szerepek. Árnyéklétének megértése hozza el számára az ipszeitás (ömagaság) pillanatát, azaz saját nem-lényegének, saját nem-önmagaságának a megértését és vállalását.

Éber állapotomban, ahogy telt az idő, mind ritkábban tépelődtem rajta, mivé is lettem, mindazonáltal állandóan kísért, mint gyöngé, de makacs fájdalom, helyzetemnek félig-meddig öntudatlan érzése, amelynek azonban csak nagy ritkán ébredtem egészen tudatára, ahogyan a folyó partján lakók is csak ritka pillanatokban ébrednek rá, hogy a hullámok zaja örökösen ott sutorog a fülükben. Néha úgy tűnt föl előttem, mintha kétfelé vált volna bennem ama külső személy, aki a világ szemében vagyok, s ama másik, aki önnön-magam számára vagyok, s most bizonyos távolságból, gyanakvó szemmel méregetné egyik a másikat, s mintha e kettéhasadás következtében a körülöttem zajló emberi életek szövedékéből kihullottam s magamban állóvá, előzmény és folytatás nélkülivé, súlytalanná váltam volna, mint a szélben úszó ökörnyál vagy mint a kísértet, melynek ködből való testén a valóságos emberek oly könnyedén haladnak által, mintha nem volna ott más, csak üres levegő. (388)

E megértett és felvállalt kísértetlét felől adható válasz arra a narrációs kérdésre, amit tanulmányom elején feltettem: miképpen tud egy önmagával

nem-azonos elbeszélő én bármiféle kijelentést megfogalmazni, ha beszéde szükségszerűen a nem-jelenlétén, a kívülségen alapul? A válasz egyszerűnek tűnik: a szerző az elbeszélői identitást a nem-önmagaságra építi.

Ricoeur mutatott rá arra, az elbeszélt azonosság fogalmán gondolkodva, hogy az „elmesélt én (*soi raconté*)” az „ugyanazonosság (*mêmeté*)” és az „őmagaság (*ipséité*)” dialektikájából bomlik ki.¹⁸ Hiszen amikor egy ember elbeszéli a saját élettörténetét, az „ugyanazonossággal” való egyezésén túl szükségszerűen előkerülnek olyan motívumok és fordulatok is, amelyek az addig kialakult „őmagasággal” szembefordítják, azaz amelyek a korábbi önmagával való összeütközést idéznek elő. Az egyezések és az ütközések dinamikájából teremődik meg az elbeszélt azonosság. Mindebben döntő szerepe van aktív szereplőként az elbeszélői éneknek, aki cselekedetei révén szüntelenül megszakítja (keresztülhúzza vagy éppen affirmálja) az addig kialakult narratív identitást. Azaz a cselekmény és a szereplő korrelációja is sajátos, belső dialektikát teremt, amely egy másik aspektusból világít rá az „elbeszélt önanazonosságra (*identité personnelle*)”.

A *kígyó árnyékában* mindez fordítva történik: a regény az önanazonosság elvesztéséről szól. Ám mivel erről egy vallomásos elbeszélésből értesülünk, a szerzőnek szükségszerű megteremtenie valamiféle narratori azonosságot. Rakovszky ennek érdekében egy olyan elbeszélő ént hoz létre, akinek elsődleges karakterjegye az önreflexivitás. Bár ez az elbeszélő én a sorsnak és a patriarchális társadalom értékrendjének egyaránt ki van szolgáltatva, nem lesz aktív cselekvővé a saját történetében, hiszen elszenvedi az eseményeket, mégis sajátos aktivitást érzékelünk a részéről: elbeszélése legnagyobb része arról szól, miképpen tudatosítja, miképpen vállalja el önmaga idegenségét. Így a „cselekmény” nem annyira a reális világ díszletei között zajlik, mint inkább a tudatban és a hozzá tartozó tudattalanban. Illetve felnyílik még egy sík: a lacani Valóst, azaz a tudatos és tudattalan kettősét megelőző sík, amit anyai, sötét univerzumként határoztunk meg. A Rakovszky által megkonstruált elbeszélő miközben elmeséli önmaga elvesztését, azon közben megteremti aktivitásra épülő szereplői azonosulását is – az azonosulást, aminek alapja paradox módon az elidegenedés.

¹⁸ Vö. Paul Ricoeur: *Az én és az elbeszélt azonosság* (Jeney Éva fordítása). In. uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Budapest, 1999. 373-412.

4. IPSZEITÁS: TALÁLKOZÁS A KÍGYÓVAL

A főhős elfogadja tehát az elidegenedettségi állapotát, nem is küzd ellene.

[A]z emberek többsége maga is elhiszi magának, hogy ő ténylegesen és egész valójában az a személy, akinek a világ előtt mutatja magát [...]. Én azonban egyetlen minutára sem feledkeztem meg róla, hogy nem vagyok azonos azzal a személlyel, akinek a világ előtt mutatkodom, csak hogy lassan nem is tudom már, hogy ha az nem, hát ki s mi vagyok én valójában? (391)

Tudomásul veszi, hogy idegenségélménye meghatározza valóságához való viszonyát éppúgy, mint helyét az emberek világában, akik között reménytelenül kívülállónak érzi magát. Ugyanakkor erős késztetés él benne arra vonatkozóan, hogy legalább önmagán kívül, saját magáról leválasztva találjon egy olyan mintát, ami által megalapozódhat a nem-önmagaság.

[G]yakorta megpróbálkoztam vele, hogy befelé füleljek tulajdon lelkembe, mintha csukott szemem mögött valami lépcső vezetne lefelé, a kintinél is sűrűbb sötétségbe, s azt remélném, ha elég türelmesen várakozom, e lépcső tekervényein a mélységből lassanként elindul fölfelé valami lény, ember vagy démon, amelynek ábrázatában ráismerek a magaméra, sokkal inkább, mint abban, amelyet a falon függő, kis kerek tükör mutat nekem napközben, s amelyet hasztalan igyekszem belső érzéseimmel valahogyan összekapcsolni. Ha ezen lénnel egyszer farkasszemet nézhetnék, gondoltam magamban, megtudhatnám végre, ki s mi vagyok hát valójában, elvetemült, mások kínjában örömet lelő, pokolbéli szörny-e, aminek apám szokott nevezni haragjában, vagy amaz ártatlan gyermek vagyok-e még mindig, akinek én minden bűnös cselekedetem dacára érzem magamat. (391-392)

Pszichoanalitikus megközelítésben a társadalom elvárásai szerint kialakított én és a belülről megélt, „valódi” én összeütközése kapcsán eleve elidegenedettségről és „dividuumról” beszélhetünk. Az elidegenedés első lépésének – Lacan nyomán – azt a mozzanatot tekinthetjük, amikor az egyedfejlődés egészen korai szakaszában az én, aki korábban csak a belsőleg megélt képet ismerte magáról, a tükör által felfedezi önmaga külső képét és azonosul vele. A külsőleg megragadható testalak sajátként való felismerése a belső és a külső között meghasadtságot idéz elő, ami aktiválja a szubjektumban lévő

halálösztönt és a destrukciós késztetéseket.¹⁹ Rakovszky regényében azonban azt látjuk, hogy a főhős a tükörben felismert képet nem tudja sajátjaként elfogadni, helyette valami másban, önmagán kívüli és túli formában keres megfelelést és igazolást. Orsolya a tükör által nem képes eljutni az ipszeitáshoz, amit az imént (Riceour irodalomelméleti terminológiája nyomán) az őmagaság felismeréseként határoztunk meg. Őmagaságát egy külső lényben keresi, arra vár, hogy farkasszemet nézhessen vele, úgy véli, a testi valóságán kívül (és túl) kell felfedeznie azt a démont, amellyel szembenézve meg tudhatja, hogy ki is ő valójában.

Fenomenológiai megközelítésben az ipszeitás, azaz a szubjektumnak az önmagával való egybeesése olyan jelenséggént tételezhető, amikor is a szubjektum (mint én) által megismert valóság egybeesik a másik, a mások által megismert valósággal – ez egyúttal a közös tapasztalat, a közös világ alapja. Edmund Husserl megfogalmazásában: „az én az élmények azonosságpólusa”, ami azt jelenti, hogy az én abban a pillanatban bontakozik ki az áramló élet élményáramából elkülönült létezőként, amikor képessé válik önmagát „identikus halmazként” felfogni.²⁰ Ugyanakkor a descartesi-i tézisnek (*cogito ergo sum*) megfelelően tételezett én önmagát pusztán a saját tudati tartalmaival tudja csak megfeleltetni, ezáltal benne ragad a szolipszizmusban: a másokkal közös világ nem nyílik fel számára. A másik világának megtapasztalása nélkül az önmagát a tudati tartalmaival azonosító, karteziánus ego nem csak az objektivitáshoz nem jut el, hanem az ipszeitás ama pillanatához sem, ami bizonyosságot adhatna neki önmagáról, arról, hogy ő „valóságosan”, azaz mások számára is létezik. Husserl az alter ego tételezésén keresztül alapozza meg a közös világ lehetőségét, úgy véli, csak az idegentapasztalat vezet ki a szolipszizmus zsákutcájából. Az így értett ipszeitás garanciát jelent arra, hogy az én ne pusztán az élményáramból kiragadott identikus halmaz legyen, hanem a másik emberrel közösen megtapasztalt, „objektív valóság” része. Mindennek értelmében az én önmaga elérésére irányuló vágya csak akkor fog kielégülni, ha nem egyszerűen saját tudati valóságáig jut el, azaz az úgynevezett belső énhez (*self*hez, még inkább: abszolút egóhoz), hanem ráismer annak külső megfelelőjére is, mindeneke előtt egy másik ember, egy másik, őhöz hasonló én (alter ego) tudati és tapasztalati világában.

Rakovszky elbeszélő főhőse számára azonban már az önmagával való azonosság is lehetetlennek bizonyul: a belsőleg megélt én nem tud a testben „lehorgonyozni”. Orsolya számára a test – vele együtt a tér-idő kontinuum, a

¹⁹ Vö.: Jacques Lacan: A tükör stádium, mint az én funkciójának kialakítója. Erdélyi Ildikó és Füzzesséry Éva fordítása, *Thalassa*, 1993. 2.

²⁰ Vö. Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések* (Mezei Balázs fordítása). Atlantisz, Budapest, 2000. Főként 79–145.

társadalmi valóság – tiszta kívülség: árnyékvilág. Számára csak akkor következhet be az ipszeitás, ha az árnyék „értelmére” ismer rá valamiképpen. Ezért várja egyre, hogy önnön belső sötétségéből feljöjjön – azon a bizonyos felkanyargó lépcsőn – a „szörnyeteg”, akivel az őt legjobban ismerő apja annyiszor azonosította. Néha úgy is érezte, hogy szemtől szemben áll vele, ám ez mindig csak álmában történt, és amikor felébredt, „mint valami síkos hal, kicsusszant ujjai közül” a meg sem talált hasonmás. Egyszer aztán, amikor már végképp elkeseredett volt saját sorsát illetően – túl gyermeke elvesztésén, túl az apjával való bűnös szeretkezésen –, elszökött otthonról, nekivágott az erdőnek és addig ment, míg egy tisztáson szembe nem találta magát azzal a lénnel, akiben felfedezni vélte az óhajtott hasonlóságot. A lábánál egy kicsi, fekete kígyót vett észre. Először megrémült attól, hogy az állat halálra marja.

Közeledésemre a kígyócska hirtelen fölágaskodott, ahogyan nagyobb testű és veszedelmesebb testvérei tenni szokták, s így fölegyen esedve, karikába hajlított farka végén ülve méregetett sárga körrel övezett, hidegen csillámló szemével. A lassan alászálló nap végső sugarai oly hosszan elnyújtóztatták árnyékát az aranyos fénnel izzó gyepon, hogy fejének kiszélesedő árnyképe ráhullott csupasz lábfejemre. Dermedten álltam, várva, hogy árnyéka után az eleven állat testének hidegét s fogának marását is ott érezzem csupasz bőrömön, a kis fekete féreg, minekutána egy darabig farkasszemet néztünk egymással, közönyösen elfordította rólam a tekintetét, mintha eldöntötte volna, hogy semmi hasznomat nem veheti, s eliramlott a fű közt. (401)

Orsolya többé nem beszél erről a találkozásról, mégis nyilvánvaló, hogy ez jelenti számára az ipszeitás pillanatát: többé nem kérdez rá kételyektől marosva arra, hogy ki is ő valójában.

Hátralévő életében még nagyon sokféle élménnyel gazdagodik, nem csak a szenvedés (mindenekelőtt a gyilkosságban való részvétel utáni lelkipurálás kínjával), hanem a boldogság új tónusaival is (testi és lelki örömökkal: egy másik férfi oldalán megtapasztalt, viszonzott szerelemmel s a gyermekáldással) megismerkedik – mégsem íródik már át az a belsőleg rögzült énkép, melynek alapja a nem-átélés, a nem-azonosulás, a színlelés. E találkozás alkalmával a belsőleg kialakított én fedésbe kerül egy külső formával, éppen-séggel egy démoni lény, egy kígyó árnyékával. Az árnyék képként vetül – a lemenő Nap fényének erejétől megnyúlva – az asszony csupasz lábfejére.

De miért éppen egy kígyó árnyéka az, ami előidézi az ipszeitást?

A kígyó-szimbólumot a regény vonatkozásában szükségszerűnek látszik zsidó-keresztény teológiai kontextusban értelmezni, jelentését mindenekelőtt

a *Teremtés könyvében* szereplő kígyó alakjából bontva ki. Mindenki ismeri a történetet: a kígyó beszéli rá Évát, hogy szakítson a tudás fájáról és élvezze annak gyümölcsét. Amikor az Úristen látja, hogy az asszony véghezvitte a tiltott cselekedetet, nem csak órá és a férfira szór átkot, aki szintén evett a gyümölcsből, hanem a kígyóra is: „Mivel ezt tetted, átkozott leszel minden állat és a mező minden vadja között. Hasadon csúszol és a föld porát eszed életed minden napján. Ellenkezést vetek közéd és az asszony közé, a te ivadékod és az ő ivadéka közé. Ő széttiporja fejedet, te meg a sarkát veszed célba.” (Teremtés könyve 3:14-15)²¹ A kígyó tehát az állatok között a legátkozottabb, a legalantasabb lesz, de elsősorban nem is alantasságával, hanem bűnös mivoltával jelöli meg az embert: a sarkát harapja mindaddig, amíg az él, azaz amíg a földön jár és lábával taposni képes az ő fejét.

A Teremtés könyve az élőlények megteremtésekor külön megemlíti a csúszó-mászókat: „isten megteremtette [...] mind az élőlényeket, amelyek mozognak”. (Teremtés könyve 1:21) Egy másik fordítás pontosabban fogalmaz: „És minden élőlény [lélekkel bír], amely csúszik-mászik [nyüzsög]”. (Mózes 1:21). A csúszó-mászó karakter kiemelése az élőlények közötti hierarchia megalapozásán túl alighanem arra is szolgál, hogy az élőlények világához, egyáltalán, az élet princípiumához hozzárendelhető legyen az alantasság motívuma. A kabbala alapművében, a *Zóhárban* találkozunk olyan interpretációval, amely szerint a csúszó-mászó lények egyenesen Lilith-tel, a démonnal azonosíthatóak, aki már létezett Ádám megteremtése előtt is, e szerint Isten őt az ötödik napon teremtette a tengeri és a csúszó-mászó lények éltető szellemeként.

A kabbalában számtalan leírás olvasható Lilith alakjáról. Simeon rabbi például úgy határozza meg, mint a démonok anyját, aki Káin oldalából való és az ő társa. Máshol Lilith a tisztátalan szellem alakja, amely mindaddig létezni fog, amíg az Úristen el nem törli a földről a tisztátalanságot. Találkozhatunk olyan forrással is, amely Lilithet egyenesen a Gonosszal azonosítja, róla leválasztva pedig megnevezi azokat a női démonokat – ugyancsak tisztátalan szellemekként –, akik Ádámot megkísértették az idő alatt, amíg feleségétől, Évától távol tartatott, sőt leszármazottakat is szültek tőle, akiket aztán úgy hívtak: „az ember fiainak csapásai”.

A nőiség attribútumait elemezve a leginkább megvilágító erejű eredet-történetet számunkra az a leírás kínálja, amely Lilith-et az emberrel először közösülő, lángoló női szellemként határozza meg. E leírás szerint, amikor az ember megteremtetett, bal oldalról ezernyi gonosz szellem vette körül a testét, mindegyik igyekezett belémenni, míg végül leszállt egy felhő, amely elűzte őket és Isten akkor így szólt: „Hozzon a föld élő lelket!”. Majd előhozta, s

²¹ A Szent István Társulat fordításából idéztem: *Biblia* (Gál Ferenc és mások fordítása). Budapest, 2008.

belelehelte az emberbe azt a szellemet („élő lelket”), amely által kiteljesedhetett immár mindkét oldalon. Erről a Bibliában ezt olvashatjuk: „Akkor az Úristen megalkotta az embert a föld porából, és orrába lehelte az élet leheletét. Így lett az ember élőlénné.” (Teremtés könyve 2:7) Más fordításban: „És orrlyukaiba lehelte az élet szellemét [nesámá], s az ember élő lélekke lett.” (1Móz 2:7) A történet szerint, amikor ezt követően az ember felállt, nője, Éva hozzá volt nőve: a szent szellem mindkét oldalában szétterjedt, vele együtt lett teljessé. Ezután Isten kettévágta az embert, megalkotta az ő női párját. Amikor Lilith ezt meglátta, elmenekült, ám azóta is szüntelenül kísért: tengerparti városokban próbálja az embereket csapdába ejteni. Lilith ezen interpretációja rávilágít a zsidó-keresztény teológiai kontextus kétféle nőképre, avagy a nőiség két oldalára. Az egyik az, amit Éva képvisel: ez segíti az embert a szent szellem kiteljesedéséhez. A másik, amit Lilith képvisel, a démoni oldal: ez jelenti a testet ostromló gonosz szellem szüntelen kísértését. De éppily meghatározó az az értelmezés is, amelyben Lilith Isten egyik aspektusából, avagy személyiségéből – a 10 szefirá (szféra) egyikeként – született. E szerint Isten legalacsonyabb megnyilvánulásaiban hajlamos a gonosszal összekapcsolódni, ebből az összekapcsolódásból teremődik meg a születésekor Szamaéllel [Sátán] összeolvadt Lilith.

A zsidó-keresztény, illetve a kabbalisztikus hagyományban megjelenő Lilith alakja tehát éppúgy összefonódik a csúszó-mászók képével, a tisztátalanság és az alantasság attribútumaival, mint a gonosszal. Innen nézve már könnyebben érthető, hogy miért is jelölődik meg a nő sokkal erőteljesebben a bűnnel, mint a férfi.

A bűn a kereszténység tanai szerint a testhez tapad. A testet ugyanúgy ösztönkésztetések uralják, amiként az állatot is. Minél testiesebb egy létforma, azaz minél közelebb áll az állatok világához, annál kevésbé rendelkezik szellemmel és spiritualitással – annál távolabb van Istentől. A zsidó-keresztény hagyomány az élőlények között megalapoz egy hierarchiát, az emberek között pedig egy olyan társadalmi rendet, amelyben a női identitáshoz a testnek és a bűnnek való kiszolgáltatottság okán a szellemi képességekben való kisebb részesedés eszméje társul. Nem tekinthetjük véletlennek, hogy a teremtéstörténetében a kígyó nem a férfit, hanem a nőt kísérti meg, őt csábítja bűnre. Elsődlegesen a nő hordozza magán a sarokra vetülő kígyó letörölhetetlen árnyékát. A nemi sztereotípiákat a hierarchikus társadalmi berendezkedés egészen a feminista törekvések megjelenéséig konzerválta: a nő alsóbbrendű létezőnek számított a közéletben, a munka világában, a jog területén. Ezért volt megalázható, kihasználható, alávethető. A bűnös test vétkei mindig is erőteljesebben kötődtek a női princípiumhoz: a kurtizánoknak kellett lakolniuk a test tisztátalan vágyaiért, nem a férfinak. Amiképpen a

házasság előtt teherbe esett lánynak kellett felelnie erkölcsstelen tettéért, nem a férfinak. A nő az, aki teste révén a gonosz démont hordozza magában.

Az elidegenedést sorsként beteljesítő Orsolya elbeszélése is a testről és a bűnről szól. Teste az, ami megbecsteleníthető: az agresszorként fellépő katonára szexuális tárgynak tekintett testén keresztül alázza meg. Teste az, ami a társadalom szemében bűnnek számító cselekedetre csábítja: vágyaira hallgat, amikor szerelemtől elvakítva szeretkezik az őt szintén csak szexuális tárgynak tekintő férfival. Saját teste az ő szemében igen fiatalon a bűnnel és a tisztátalansággal lesz megfellelthető. Ezért amikor önnön testi mivoltával azonosítást kellene vállalnia, nemet mond. Kívül helyezkedve saját testén úgy éli meg annak vágyait, késztetéseit, akcióit és passióit, mint amelyek nem belőle erednek. Helyette egy tiszta spirituális bensőségbe, lelkébe, képzelgéseibe, álmaiba menekül. Teste elutasításával együtt nemet mond arra a társadalomra is, amely kiszolgáltatottsága miatt bünteti őt: csak színleli azt az életet, amit a szocializációs normák megkövetelnek tőle. Aztán öregkorára a színlelésről is lemond, vállalja a társadalmon kívüli lét következményeit: nem bánja, ha a gyerekek az utcán boszorkányt kiáltanak utána és rothadt almával dobálják. A patikárius mesterség családi hagyományát ugyanis „boszorkányként” (romantikus képpé szelídített Lilith-ként) viszi tovább: az erdőbe jár gyógyfüvekért, azokból bűbajos italokat kever, jóllehet tudja, hogy előbb-utóbb feljelentik majd a tanácsnál, s tömlőbe zárják, netán máglyára vetik. Ám számára ez mit se számít már, hiszen ő a reálisnak tekinthető fizikai világban nincs jelen:

Hanyatt fekszem az ágyon vékony takaróm alatt, s várom az álmot. A holdfény zöldes csíkja kettőbe vágja az ágyat, s én két egymásba kulcsolt kezet látok a takarón nyugodni, két öreg kezet, amelyekben sehogyan sem bírok a magam kezére ráismerni. (467)

A valóságosan átélhetetlen, színlelt életre Orsolyát nem csak az uralkodó társadalmi szerepek és normák, nem csak a szerencsétlen sorsesemények kényszerítik, hanem mindenekelőtt az az ideológia, amely a testi tapasztalatokhoz hozzákötözött nőt (a nőiséget) ön maga eredendő elutasítására, azaz árnyéklétre kárhoztatja.

AZ ELIDEGENEDÉS FOKOZATAI JEAN-PAUL SARTRE AZ UNDOZ CÍMŰ REGÉNYÉBEN

MÁTÉ ZSUZSANNA

A csinos úr létezik. Becsületrend, bajusz, létezik, ennyi az egész; milyen boldog lehet, aki nem egyéb, mint egy becsületrend meg egy bajusz, a többit nem látja senki, látja saját bajszának két kipödrött hegyét orra két oldalán; nem gondolkodom, tehát bajusz vagyok. Sem sovány testét, sem otromba lábfejét nem látja, aki átkutatná nadrágját, minden bizonnyal két kis szürke radírgumit találna. Becsületrendje van, az Aljas Gazembereknek joguk van a létezéshez: »Létezem, mert jogom van hozzá.« Jogom van a létezéshez, tehát jogom van ahhoz, hogy ne gondolkodjam: az ujj a magasba mered.” – írja naplójában Antoine Roquentin egy bouville-i polgárról, Jean-Paul Sartre *Az undor* című regényében.¹ A descartesi cogito-parafrázia többértelműsége mellett a ‘szuperolvasó’ rögtön felfedezi az egyik sartre-i regényhóstitípust, a ”gazembereket” és a pár évvel később, az 1943-ban megjelenő, egzisztenciális fenomenológia egyik alapműve, *A lét és a semmi* „gazemberei” (les salauds) közötti azonosságot valamint a létezés és a gondolkodás szembeállítását. Nem véletlen, hiszen ismert irodalom- és filozófiatörténeti tény, hogy Sartre már 1938-ban a regényvilág fikciója szintjén problematizálja ekkori filozófiai nézeteit, *A lét és a semmi* megszületésével párhuzamosan egyéni emberi sorsokon, konkrét történéseken, kiemelt pillanatokon, különböző jelenségeken keresztül mutatja be formálódó filozófiai kérdésfeltevéseit és fogalmait.² Mindkét mű ”gazemberei” azok az emberek, akik megnyugtató mítoszokat gyártanak az „élet komoly oldalához”, mivel, menekülve a választás szabadságának szorongásos alaphelyzetéből azt állítják, hogy léteznek követendő abszolút értékek és normák, jogok és kötelességek, miközben elleplezik azt aényt, hogy az ember szabadon alkotja meg az életét, ám léte mégis esetleges.³ Ahogy Sartre főhőse, Roquentin nem kíván e „gazemberek”-hez,

¹ Jean-Paul Sartre: *Az undor*, Fordította: Réz Pál, Budapest, Magvető, 1968. 177.

² Vö: Zsuzsanna Máté: *Philosophie et/ou littérature - a propos de Jean-Paul Sartre*. In: *Nouvelles tendances en Littérature comparée III*. Centre d'Études du Roman et du Romanesque Faculté des Lettres Université de Picardie Jules Verne - Département de Littérature Hongroise École Supérieure de Formation des Professeurs Gyula Juhász, (Direction et rédaction: Jacqueline Lévi-Valensi, Piroška Sebe-Madácsy) Szeged-Amiens, 1999. 193-200.

³ Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*, Fordította: Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2006.

azaz kora polgári társadalmához tartozni, úgy már eleve nem tartozik a polgári társadalomba Camus 1942-ben megjelent *Idegen* című regényének főhőse, Meursault sem, akit gyilkosként valójában nem büntettékért, hanem amiatt ítélnék halálra, mert nem fogadja el az őt körbevevő társadalom szabályait és konvencióit. Vajda Mihály értelmezését idézve, Meursault nem lázad a társadalom szabályai ellen, csak éppen „nem hajlandó semmit sem mondani vagy megtenni valamit csupán-csak azért, mert ez így illik, mert ez a szokás. A tárgyaláson sem a maga igazáért, nem Az Igazságért harcol. De semmi olyat nem mond, amit nem tart igaznak.”⁴ A regény végén Meursault, a lelkesítő segítséget és feloldozást elutasító válaszában azt állítja, hogy a létezés abszurd, így hiábavaló reménységet adni annak, aki szembenéz a saját halálával, mivel nem bújhatunk el semmilyen földöntúli hatalom leple mögé magának az emberi létezésnek ezen abszurditása, a halál ténye elől.⁵ Meursault-hoz hasonlóan Rieux doktor, Camus *Pestis* című, 1947-ben megjelent regényének főhőse is idegen közösségében, itt a közös emberi szenvedésnek és az emberi lét végességének, konkrétan a pestis mindenkit sújtó csapásának felismerése teremti meg a doktor számára azokat a feltételeket, melyek lehetővé teszik a lázadást, mondhatnánk, egy új mítosz megteremtését, olyasmit, melyet a sartré-i regény főhőse, Roquentin elutasítana. Rieux doktor szerint az emberi világrenget a halál szabályozza –, a lét ezen abszurdításában minden ember részesül és egyben idegenné is válik a világban saját halálának tudatosulása révén. Ezáltal mindenki osztozik ebben az idegenségben, mely alapvetően az én és a világ közötti távolságtól szenved. Ezen idegenségnek az emberi közösség egészére történő kiterjesztése felszámolja a valós társadalmat a pestis sújtotta városban és helyette egy szolidaritáson alapuló csoportot hoz létre, akik, egy lázadó gesztussal szembeszállnak a pestissel, azaz magával a halállal.⁶

Visszatérve a sartré-i klasszikus egzisztencialista regényhez, a „gazemberek” életvilágának negativitásában áll a főhős, Roquentin, az író, aki tagadva polgári életformájukat és eszméiket, saját szabadságát először egyfajta negatív szabadságként éli meg: „Viszonylag fiatal vagyok még, s elég erőm van hozzá, hogy újrakezdekjem. De mit kezdjek újra? (...) Egyedül állok... Egyedül és szabadon. De ez a szabadság kissé a halálra emlékeztet.”⁷ S mivel minden döntésében egyedül van, folytonosan szorong választási felelősségének terhé-

⁴ Az idegenség problematikáját Vajda Mihály Camus *Idegen* című regényéből kiindulva tárgyalta tanulmányában: Vajda Mihály: *Mi egy idegen? Ki lenne idegen?* Korunk, 2015. szeptember, 3-9. Idézet: 5. oldal.

⁵ Albert Camus: *Idegen*, Fordította: Ádám Péter és Kiss Kornélia, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2016.

⁶ Albert Camus: *A pestis*, Fordította: Vargyas Zoltán, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2011.

⁷ Jean-Paul Sartre: *Az undor*, Fordította: Réz Pál, Budapest, Magvető, 1968. 265.

től, mivel küzdelme az elszemélytelenedés és a kiüresedés ellen folyik. Csak lassan ismeri fel, hogy a dolgok, a tárgyak, a természeti életkeretek létezése a maguk időtlensége miatt roppant idegenek számára. Tudatosítja azt is, hogy az embernek nincs kivételezett helye a dolgok és a természeti létezők között, minek következtében képtelen leküzdeni undorát, majd rájön, hogy tudatának undora nem más, mint a bármilyen létformától, azaz magától a létezésről való idegenségérzete.⁸ Mindezt szinte fenomenológiai alapú leírások során bontja ki Sartre, így főhőse a tárgyi világtól éppúgy idegenkedik („A tárgyaknak nem szabad *megérinteniök* az embert. (...) Félek kapcsolatba lépni velük.”⁹ – mondja), mint ahogy bármilyen eltárgyasulási folyamattól. Hasonlóan idegenkedik a többi embertől, a „gazemberektől” éppúgy (a kisváros kis- és nagypolgárságától annak kisstílúsa, anyagiassága, önzősége és aljassága miatt¹⁰), mint a hozzá hasonló szorongó egzisztencialista figurától, az Autodidaktától, aki az élet célját az emberiségben látja,¹¹ s ragaszkodik mindenfajta emberi közösséghez, mely mégis megszégyeníti és kizárja őt homoszexualitása miatt. Hasonlóan idegennek érzi magát magánéletében, hiszen nem találta meg a „tökéletes pillanatokat” Annyval, szeretőjével való kapcsolatában sem.¹² Majd Roquentin megundorodik a saját kezétől, hiszen az mintha tőle idegen életet élne;¹³ elidegenül a saját arcától is, melyet jóval alacsonyabb rendűnek lát a majomnál, s ami „valahol a növényi világ határán lebeg, a polipok szintjén”.¹⁴ A tudattal szembenálló, a saját teste iránt érzett idegenséget a múltja iránti kínzó émelygés váltja fel, amikor még olyan „Descartes-szerű pasas” volt és „heroizmussal” pumpálta tele magát.¹⁵ Kilepve önmagából, szubjektumából, énjét egy rajta kívülálló létezővel, egy gesztenyefával azonosítja.¹⁶ Végül magától a létezés egészétől is megundorodik, mivel az vegetatív, véletlenszerű, esetleges és olyannyira idegen és abszurd, hogy a „gazemberek” különböző „megnyugtató” mítoszai sem képesek eltakarni a létezés ok- és célnélküliségét: „És még vannak hülyék, akik hatalomvágyról meg a létért való közdelemről szónokolnak! (...) Minden létező ok

⁸ Uo. 266.

⁹ Uo. 34-35.

¹⁰ Uo. 27-28., 154.

¹¹ Uo. 195.

¹² Uo. 252-256.

¹³ Uo. 24-25., 173.

¹⁴ Uo. 44-45.

¹⁵ Uo. 105.

¹⁶ Uo. 225.

nélkül születik, gyöngeségből él tovább, és véletlenül hal meg (...) a létezés olyan telítettség, amelytől az ember nem szabadulhat.”¹⁷

Az elidegenedés egyrésztől lehet egy sajátos pszichológiai, érzékelő és érzelmi állapot, mely a 20. század első felének irodalmában leggyakrabban a – Kierkegaardtól is örökölt – túlméretezett szorongásként jelenik meg, ahogy a sartrai regényben is, az undor mindenre kiterjedő érzésével párosítva. A 20. század első felében megjelenő különböző elidegenedési formák tematikus irodalmi gyűjteményeként is olvashatjuk Sartre regényét, hiszen szinte az összes elidegenedés-élményt közvetíti, mindazt, amely Kaffka regényeiben és novelláiban, Brecht antikatatikus és Beckett abszurd drámáiban vagy Camus említett regényeiben is jelen van. Sartre regényében szisztematikusan sorra veszi az elidegenedés fokozatait: a saját testének és a saját múltjának idegenség-érzetét, mint egyfajta önelidegenedést; a többi embertől és a társadalomtól való elidegenedését; majd totális elszemélytelenedését a nem-emberi világ uralmában, hogy végül úgy tekintsen önmagára, mint egy dologra, mely részt vesz a dolgok őt körülvevő idegenné vált világában. E felismerését a főhős egy parkban ülve, a gesztenyfa gyökereinek szemlélése közben fogalmazza meg, az „Én voltam a gesztenyefa gyökere”¹⁸ kijelentésében. Legvégül pedig a létezés összes formájától elidegenedve már csak egy leküzdhetetlen undort érez és önmagát is ezzel az érzéssel azonosítja – „az undor én vagyok”¹⁹ –, mivel rádöbben, hogy ő is csupán egy része a tudata számára olyannyira idegen, személytelen világnak, magának a „létezés”-nek, mely felszippantotta, megszüntette szelleme világát, személyiségét és egyéniségét. Az embernek nincs kivételezett helye a világban. A gesztenyefa-jelenet utáni monológ nemcsak *A lét és a semmi* alapproblémáját narrativizálja a regény világában, hanem egyben utal – a Sartré-ra nagy hatással bíró – heideggeri kérdésre, a *Mi a metafizika?* című előadás sokat citált – „Miért van egyáltalán a létező, és miért nincs inkább semmi?” – kérdésére is: „Csöppet sem csodálkoztam, tudtam, hogy ez a Világ, a mezítelen Világ, amely egyszerre csak megmutatta magát, és fulladoztam a dühtől, annyira haragudtam erre az irdatlan, képtelen létre. Még azon sem tűnődtem el, hogy vajon honnan jön ez az egész, vajon hogyan lehetséges, hogy a világ létezik – és nem a semmi. És mindennek semmi értelme, a világ mindenütt jelen volt, mögöttem. És mielőtt a világ létezett volna, nem létezett semmi. Semmi. Olyan korszak nem volt, amikor a világnak lehetett volna nem léteznie. Ez idegesített a legjobban: hát persze, egy ilyen cseppfolyós lárva létezésének

¹⁷ Uo. 228.

¹⁸ Uo. 230.

¹⁹ Uo. 217.

semmi oka és semmi célja sincs. De nem léteznie nem lehetett. (...) ‘Micsoda disznóság! Micsoda disznóság!’”, kiálltattam s megráztam magam, hogy szabaduljak ettől a ragadós szutyoktól, de az szorosan körülfogott, s annyi volt belőle, ezer és ezer tonna létezés, a végtelenségig: fuldokoltam ennek az irdatlan bosszúságnak a mélyén.”²⁰ *A lét és a semmi* absztrahált nyelvezetében: „A Semmi nincs, a Semmi »létezve van« [„est été”]; a Semmi nem semmíti önmagát, a Semmi »semmítve van« [est néantisé]”.²¹ A semmi önállótlan, csupán az emberi valóság és tudat által létezhet.

A naplóformában megírt regényben, a szerző, Sartre kétszeres rejtőzködése – a napló és az ezt megjelentető kiadó mögé – ellenére is önéletrajzi az alapl-dilemma: a létezés idegenségének és abszurditásának megélése, egyben felismerése után mit tehet az elszemélytelenedés ellen küzdő ember? Miképpen adhat értelmet életének? Az *undor*-ban adott válasz esztétikai: a főhős feltételezi, hogy majd az alkotó írás révén lehet megsejteni azt, ami nem „létezik”, ami fölötte áll e létezésnek. A regény befejezése a befogadó részéről mégis enigmatikus és nyitott marad(hat), hiszen az írás, az alkotás ezen autentikus életértelem-pátoszát a „gazemberek” „megnyugtató mítoszaira” emlékeztető önmegváltó kísérlettel is azonosíthatjuk, az írás, mint a létezés felett álló életértelem megtalálása révén. Jean-Paul Sartre *A szavak* későbbi önéletrajz-mása mintha éppen ezt az értelmezési lehetőséget erősítené meg: “Tollamat sokáig kardnak tekintetem: ma már tudom, milyen tehetetlenek vagyunk”.²²

A 20. század e klasszikus egzisztencialista filozófiai regényében az irodalmi fikció szintjén vetette fel Jean-Paul Sartre azt a filozófiai alaplproblémát, amely *A lét és a semmi* alaplkérdése is, a relációra kérdezve az „önmagában-való” (en-soi) valóság (mely azonos önmagával) valamint az „önmagáért-való” (pour-soi), az egyedi ember sajátos létmódja,²³ tudata között, aki képes önmagához viszonyulni, sőt, tudata révén képes önmaga és a világ „semmítésére” is,²⁴ mivel lényegében szabad. E reláció másik oldala, hogy bár Sartre főhőse felismeri, hogy (*A lét és a semmi* terminológiájával szólva) mind az önmagában-való, mind az önmagáért-való létezés esetleges és véletlenszerű,²⁵ a regényben éppen ebből fakad Roquentin undora, mégis az ember tö-

²⁰ Uo. 231.

²¹ Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*, Fordította: Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2006. 58.

²² Jean-Paul Sartre: *A szavak*, Fordította: Réz Ádám, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1965. 248.

²³ Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*, Fordította: Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2006. 30.

²⁴ Uo. 31.

²⁵ Uo. 29-33.

rekvése éppen a saját esetleges létezésének a semmité. Így a regény alapkérdése: miképpen adhat értelmet az ember, a saját semmisségét belátó és megteremtő tudata – a saját egyszeri, véges, esetleges és véletlenszerűnek, ok- és célnélkülinek látott létezésének? Az első kérdésre, a relációra Sartre regénybeli válasza magával a létezéssel, az „önmagában-való” világgal szembeni idegenségérzete, undora. Camus szerint is, a minden emberre jellemző idegenségérzet forrása nem más, mint az ember és a világ közötti távolság, szakadék, ahogy Sartre is egy hasonló kettősségben látja ezt akár *Az undor* című regényében, akár *A lét és a semmi*ben is: az önmagában-való világ, mint bármely élő és élettelen létezés (a világ, a dolgok) valamint az önmagáért-való, az ember létrendje, tudata – mely megteremti a semmit is – feloldhatatlannak tűnő kettősségében. Mivel a tudat mindig valami másnak a tudata, mint ami ő. Ahogyan Sartre fogalmaz: az önmagáért-való „az, ami nem” és „nem az, ami”, sohasem esik egybe önmagával és sohasem oldódik fel a világban. Éppen emiatt a tudat egyben szabadság is, nincs bezárva a világba, nem a megkövült önmagában-való része. Azonban, mivel az ember arra törekszik, hogy kiragadjon önmagát az esetlegesség, a kontingencia szférájából, éppen ezért az egyén sorsa a tragikus küzdelem, a pokoljárás lehet csak, miáltal az ember sorsa nem más Sartre szerint, mint egy lehetetlen és hasztalan passió.

Sartre regénye nemcsak a különböző elidegenedési formák gyűjteménye, hanem rámutat annak alapforrására is, mégpedig a diszharmonióra, a hasadásra az emberi szellem és a létezés között. A regény vége egy egyéni és egyben esztétikai megoldást sejtet az ember és a világ diszharmoniójának feloldási lehetőségére, az életértelem, mint az írás megtalálásával, mely egyben az elidegenedés alóli megváltó funkcióval is bír. A későbbi 1947-es *Miért írunk?* valamint *A műalkotás* című tanulmányaiban ezt az esztétikai meg- és feloldást ismételtén, de már általánosítva erősíti meg, szubjektivitás és objektivitás harmóniájának funkcionálisába helyezve, az objektum és a szubjektum (logikai) dualitását a művészet által megszüntetve. Sartre szerint a művészet, az irodalom „a lét totalitását szerzi vissza, s nyújtja át a néző szabadságának”, mert éppen ez a művészet végső célja, „visszanyerni ezt a világot, olyannak láttatva, amilyen, de mintha forrása az emberi szabadság volna”. Mindez együtt jár az „esztétikai öröm”-mel, mely egy olyan „pozicionális élvezet”, amely annak a tudatával jár együtt, hogy „lényegesek vagyunk egy lényegesként megragadott tárgyhoz viszonyítva; az esztétikai tudatnak ezt az aspektusát biztonságérzésnek nevezem – ez hatja át fenséges nyugalommal a legerősebb esztétikai érzelmeket is; ez a biztonságérzet a szubjektivitás és

objektivitás szigorú harmóniájának a megállapításából ered.”²⁶ Ez a ’visszanyerés’ („visszanyerni ezt a világot, olyannak láttatva, amilyen, de mintha forrása az emberi szabadság volna”) a művészet által nyújtott szabadság révén lehetséges, ahogy ezt már 1936-ban, a *L’imaginaire* című tanulmányában is deklarálja: a művészet annyiban a szabadság birodalma, hogy az ember nem pusztán a világ közegében, a világ realitásához, dolgaihoz kötődve létezik, hanem egyben mindig meghaladja, valamilyen módon semmíti azt. Erre pedig az alkotó képzelet segítségével képes, ami a semmítés révén mindig képes túllépni az éppen adotton.²⁷

A 20. században a diszharmonia, úgy, mint a művészi kifejezés egyik alapvető esztétikai sajátossága, az egymástól élesen különböző vagy egymással kifejezetten össze nem illő elemek nyugtalan, feszültséggel terhes, kaotikus és napjainkban már szinte néha értelmetlen együttlése, mint egyfajta inga, végletesen kilendült, egyértelműen kifejezve azt, hogy bizonytalan, kaotikus, értékszaváros, azaz diszharmonikus, instabil korban élünk, ma is. Azonban nem biztos, hogy a művészet funkciója abban kellene, hogy kimerüljön, hogy ezt az instabilitást és egyben idegenség-érzetet, bizonytalanságot tovább fokozza, azon túl, hogy az elmúlt évszázadban már megmutatta a világ és az ember diszharmonikus viszonyának, elidegenedett-ségének legkülönbözőbb formáit valamennyi művészeti médiumban. Mivel éppúgy szükségünk van arra a művészetre is, mely az ember és a világ diszharmonijának a feloldására irányul a képzelet segítségével: „lévén az esztétikai tárgy a képzeletbelin át célbavett világ, s az esztétikai öröm azzal a pozicionális tudattal párosul, hogy a világ érték, vagyis az emberi szabadságra háruló feladat.”²⁸

²⁶ Az egzisztencializmus, Szerk. Köpeczi Béla, Budapest, Gondolat, 1965. 287.

²⁷ Részlet Jean-Paul Sartre *L’imaginaire* című tanulmányából: Jean-Paul Sartre: *A kép intencionális szerkezete* In. *Kép, fenomen, valóság*, Szerk. Bacsó Béla, Budapest, Kijárat, 1997. 97-141.

²⁸ Az egzisztencializmus, Szerk. Köpeczi Béla, Budapest, Gondolat, 1965. 287-288.

AZ IDEGEN TEKINTETE. A BORBÉLY SZILÁRD-DRÁMÁK OLVASHATÓSÁGÁNAK ÉS JÁTSZHATÓSÁGÁNAK KÉT ELŐFELTÉTELÉRŐL

VALASTYÁN TAMÁS

„Inkább sérüljön az Igaz, mint a Való!”¹

IRODALOM VERSUS SZÍNHÁZ

Borbély Szilárd írásművészetének drámai része – hasonlóan a költői és írói szegmenshez, de még az irodalomtörténeti és kritikai magatartást is ide számíthatjuk – számos kérdést vet fel. Leginkább abban az értelemben, hogy a mainstreamnek számító diskurzusban el lehet-e helyezni ezeket a szövegeket, vagy éppenséggel valami mást képviselnek. Borbély írásai az adott korszakban valamiképpen konvencionálisnak vagy bevettnek számító áramlatokhoz, törekvésekhez képest, egészen vagy részlegesen. A drámai szövegek ráadásul úgymond két művészeti aktivitás vonatkozásában is relevánssá teszik a fönti dilemmát. Tudniillik az irodalom és a színház, az olvasási kultúra és az effektív színpadi játék határán elhelyezkedő szövegek mindkét alkotói teret szembesítik azokkal a kérdésekkel, amelyek a konvenció és invenció feszültségében formálódnak meg. Borbély Szilárd maga is tisztában volt drámaszövegei mediális meghatározottságának, közvetíthetőségének nehézségével, azaz az irodalmi eredet és a színházi adaptivitás közti elég nagyarányú feszültséggel. Egy vele készült interjúban erre utal is, mondván drámaszövegei „az irodalmi szövegformálás hagyományait” követik, és „nem egy élő színházi közegben nyernek alakot”.² A Borbély-drámák kulcskérdése tehát befogadásuk mediális körülményeinek tisztázása, de legalábbis reflektálása, az olvashatóságuk és játszhatóságuk közti tisztázatlanságok értelmezése.

¹ Borbély Szilárd: *Szemünk előtt vonulnak el*. In: Uő.: *Szemünk előtt vonulnak el. Drámák*. Budapest, Palatinus, 2011. 179–242. 215.

² „Erről ma hazánkban nem lehet beszélni” (Borbély Szilárd válaszol Kornya István kérdéseire). Műút, 2011. 029. 32–37. Borbély Szilárd drámaírói munkásságáról átfogó képet ad Miklós Eszter Gerda: *Bűn-e a vakság? Borbély Szilárd drámáiról*. Studia Litteraria, 2016. 1–2. 169–178. A szóban forgó konkrét kérdéshez vö. 175–178.

Hozzám nagyon közel áll e tekintetben Radnóti Zsuzsa álláspontja, aki szerint a mindenkori színházi kultúrának és gyakorlatnak kell megtalálnia a kulcsot az esetlegesen nehezen (vagy nehezebben) megnyíló kísérleti drámaszövegek színpadi adaptációjához:

többjelentésű, többértelmű, rejtélyekkel, elhallgatásokkal, bizonytalansági tényezőkkel megalkotott szövegek ezek, amelyeknek a színpadon kell megtalálni a megvalósítást, a megfejtés érvényes módját, a szöveg megszólalás hitelességét, az adott színház adott alkotóinak válaszát, az adott konkrét térben és időben. Ahány dráma, annyi titokzatosság.³

Azt gondolom, hogy az irodalmi szövegformálás, illetve a színházi nyelv és játék közti megfeleltethetőség, bonyolult, finom átváltoztatás problémáját árnyalhatja, ha a referencialitás szempontját érvényesítjük az értelmezés során. Ez pusztán annyit jelent, hogy tekintettel próbálunk lenni arra a vonatkozásra, amely egy adott korban, úgymond szituatív létrejön (vagy létrehozható) az irodalmi szöveg és a valóság, valószerűség vagy világ között, amely közepette megformálódik az adott mű. A referencialitás szempontját érvényesítő értelmezés nem megfeleléseket, sematikus megegyezéseket keres a szöveg és a világ között, pusztán reflektál azokra a feltételekre, amelyek között kialakulhat a műalkotás. A drámaszöveg ebből a szempontból különösen érzékeny terület és felület, hiszen abban, hogy miként játszható, nagy szerep hárul annak az arálynak, amely a világ nyersége és a nyelvi lét absztraktív jellege között áll fenn.

Az alábbiakban éppen ezért kiemelten kezelem a referencialitás szempontját Borbély drámáinak befogadása során, ezen belül konkrétan rá szeretnék mutatni két erős előfeltételre a drámaszövegek olvashatóságát és játszhatóságát tekintve, valamint javaslatot fogalmaznék meg az idegenség fenomenájának felmutatása segítségével e felkavaró dráma-világok egy lehetséges közelebbi értelmezésére.

A REFERENCIALIS VONATKOZÁSOKRÓL

Először is idézzünk fel néhány részletet Borbély Szilárd drámáinak paratextuális rétegéből: ⁴ az első *Az Olaszliszkai* haggada-nyitányából való:

³ Radnóti Zsuzsa: *A titokzatos Borbély Szilárd-dramák*. www.jelenkor.net/archivum/cikk/2772/a-titokzatos-borbely-szilard-dramak (Utolsó letöltés: 2018. január 19.)

⁴ Ebben a szövegben csak a drámakötetbe beválogatott négy műről lesz szó, de ismerünk egyéb darabokat is, amelyeket valamiért nem szerkesztett be a drámáit közreadó könyvébe az író, így pl. *A kamera.man (Alföld, 1998. 8. 10-44.)*, az eddig

„Amikor elhangzott a gödölye meséje is, és véget ért az ünnep, a paraszt így búcsúzott: »Véletlenül találkoztam valakivel a vásárban, aki ide küldött. Azért jöttem el.« A rabbi azt válaszolta:» Ha valakivel véletlenül találkozol, igyekezz jól kiismerni, mert semmi sem véletlen.«”⁵ Ezek a szavak a jóhiszeműség, a másikba, az idegenbe vetett bizalom, valamint a végső soron mégiscsak a bizalmatlanság jegyében formálódó megismerés szükségességének a feszültségében vagy dichotómiájában találják meg vonatkoztatási rendszerüket, amely referencialitás, mint ismeretes, az Olaszlisztkán lányai szeme látára agyon vert tanárember története.⁶ A második idézet az *Akár Akárki* Brecht-mottója: „Csak az unatkozó embernek van szüksége ámitásra. Nem az a letragikusabb, hogy mindenki olyan egyforma?”⁷ Ennek nyomán még egy erős pretextuális nyomra tudunk utalni, hiszen a szerző a *Jegyzetekben* idézi a mottó kontextusát:

Az idézett két mondatot megelőző rész így hangzik: »Mint ahogy a politika a bolygónk fogyatékoságai elleni akció, hiszen azért politizálnak folyton, mert semmi sem elég jó ezen a földön, hasonlóképpen az irodalom az emberek fogyatékoságai elleni akció. Az irodalmárok a semminek az elködösítői, egyedül az irodalom népesíti be a földet.»⁸

publikálatlan *A kredenc* (2001) vagy a debreceni Csokonai Színház igazgatójának, Ráckevei Annának a felkérésére készült *A nagy Jászai* című dráma. Illetve Vidnyánszky Attila a *Halotti Pompa* és a *Míg alszik szívünk Jézuskája* című kötetek verseit felhasználva rendezett egy darabot. Meg kell említeni továbbá, hogy a *Míg alszik szívünk Jézuskája* című „betlehemes misztériumot” Zalaegerszegen a református templomban Rumi László rendezésében be is mutatták 2004. december 17-én. És a 2011-es könyv után is jelent meg dráma, a *Szól a kakas már* (*Színház.net*, 2013. szeptemberi melléklet).

⁵ Borbély Szilárd: *Az Olaszlisztkai*. In. Uő.: *Szemünk előtt vonulnak el*. 5-50. 7.

⁶ E történet drámai szituációkban való megformál(ód)ásának pontosabb megértése annak a mérlegelését is igényli, hogy milyen a viszony a sors és a mű alcímében szereplő sorstalanság között. Ti. a „sorstalandróma” kifejezés előhívja az értelmezői igyekezetben a sorstragédia kifejezést, ahol – amiként Weiss János fogalmaz – „a kibontakozásnak van egyfajta belső logikája, az első pillantásra véletlenszerűnek tűnő események a maguk szükségszerűségében jelennek meg”. A sorstalandrámában színre vitt világban viszont „[a] cselekedeteknek [...] nincs többé oksági láncolatuk”. Vö. Weiss János: *„Búzlík az ország!” Kisérlet Borbély Szilárd Az Olaszlisztkai című drámájának megközelítésére*. Studia Litteraria, 2016. 1-2. 179-191. 185. Ehhez vö. még: Földes Györgyi: *Műfaji kavalkádban vonulnak el*. Beszélő, 2011/9. (<http://beszelo.c3.hu/cikkek/mufaji-kaval%C2%ADkdban-vonulnak-el> [utolsó letöltés: 2018. január 20.]); Vári György: *Akárkit keresünk*. www.muut.hu/korabbiilapszamok/027/vari.html (utolsó letöltés 2018. január 22.)

⁷ Borbély Szilárd: *Akár Akárki*. In. Uő.: *Szemünk előtt vonulnak el*. 51-177. 53.

⁸ Borbély: *Szemünk előtt vonulnak el*. *Jegyzetek*. 341.

E sorok Bertolt Brecht *Irodalomról és művészetéről* című írásából valók, és amit e helyt fontosnak tartok hangsúlyozni, az a nagyon nyomatékosan reflektált viszony(fel)tételezés az irodalom és annak konkrét referenciális kontextusa, a politika között, merthogy ez a kontextus lesz a dráma olvashatóságának és játszhatóságának a kulcsa.⁹

A harmadik idézet a *Szemünk előtt vonulnak el* bibliai pretextusa: „Erről ismerjük meg, hogy Istenben maradunk és Isten mibennünk, mert a maga Lelkéből adott minékünk. 1 János 4,13”¹⁰ Mint ismeretes, ezek a sorok János apostol szeretetről szóló közönséges leveléből valók, a befogadás, olvasás és játszás irányzékolása, szerzői intencionalitása eszerint a felé a nagyfokú ellentmondás felé vezeti az értelmezést, amely az isteni szeretet és annak emberek közti quasi megvalósíthatatlansága között feszül, hiszen a drámában jószerével csak az ármány, a halál és az alattvalói mentalitás fűzi össze a szereplőket. És természetesen e darab esetében is adekvát játszhatóságának, színpadi megvalósításának a politikai kontextualizálása.¹¹ A negyedik paratextuális nyom az *Istenasszony Debreczen* című, műfajmegjelölése szerint „theátrumi bohóskodás” Csokonai-versidézete, *A Magyar Orpheuszhoz*. Ezt a költeményt teljes egészében beleapplikálja a dráma szövegébe a szerző, mintegy a poétikai könnyűséget, könnyelműséget, játékos kedélyt megjelenítve Kazinczy nehezkesebb tempójú, méltóságteljesebb vagy inkább kimértebb dikciójához és fellépéséhez képest. A Csokonai-vers szituációja szerint a halottnak hitt Orpheusz mégiscsak, mintegy véletlenszerűen, megmenekül a poklok mélységeiből, és ezt énekli lantjátékától kísérve:

⁹ Fontos megint csak hangsúlyozni, hogy nem direkt megfeleltetésekről van szó irodalom és politikum között, hanem olyan szembesülés- és szembesítés-gyakorlatokról, amelyek mind az egyén, mind a közösség formálódásához hozzájárulnak. „Borbély Szilárd úgy értelmezi darabjaiban mindazt, ami körülvesz minket, ergo úgy politizál, hogy kerül mindenféle deklarációt és prédikálást. Politizálni, Olaszliszkáról, a rendszerváltás szabadságillúzióinak szertefoszlásáról írni semmi mást nem jelent számára, csak azt az evidenciát, hogy a színpadi igazság természete szerint csak itt, most és számunkra nyilatkozhat meg, mindig új és új terekben és időpontokban.” Vári: *Akárkit keresünk*. www.muut.hu/korabbilapszamok/027/vari.html (utolsó letöltés 2018. január 22.)

¹⁰ Borbély: *Szemünk előtt vonulnak el*. In. Uő.: *Szemünk előtt vonulnak el*. 181.

¹¹ Mint ahogyan Radnóti Zsuzsa érvel: „Egy olyan gazdag jelentéstartományokkal rendelkező mű, mint ez, minden egyes időben, korszakban felkínálja valamelyik jelentését, jelentésárnyalatát. Egyik fontos megközelítés lehet itt és most a magyar jelenben az államhatalom és az alattvalók viszonya; az, hogy a központosított hatalom hogyan nyomorítja meg, torzítja el, teszi szervilissé vagy bünteti meg a neki kiszolgáltatott egyént, vagyis az állampolgárt.” Radnóti: *A titokzatos Borbély Szilárd-dramák*. www.jelenkor.net/archivum/cikk/2772/a-titokzatos-borbely-szilard-dramak (Utolsó letöltés: 2018. január 19.)

Őrültek a' folyamatok,
Őrült minden part és sziget
Őrült hegy, völgy, mező, liget.
Őrültek a' vadállatok.¹²

Az őrütségnek, bolondságnak ez a játékosan intonált formája éles ellentétben áll Kazinczy kimért, mértékletes, erényes életvitelével és irodalomszemléletével, és a dráma szövege végig rá is játszik Csokonainak és Kazinczynak erre az akár referenciaként is felfogható ellentétére.¹³

Amint látható, mind a négy dráma erősen reflektáltan megalkotja a maga referenciális vonatkoztatási rendszerét, befogadásának, olvashatóságának, valamint játszhatóságának plauzibilis, ám mégiscsak valamiképp referenciális kontroll alatt tartott kereteit. Az *Olaszliszkai* a címben megnevezett faluban brutálisan meggyilkolt tanárember történetét,¹⁴ az *Akár Akárki* irodalom és politika minden korszakban másként konfigurálódó viszonyát, a *Szemünk előtt vonulnak el* az isteni és az emberi szeretet kibékíthetetlen és harmonizálhatatlan mivoltát, az emberi viszonyok mindenkori hatalomnak való szervilis kiszolgáltatottságát, az *Istenasszony Debreczen* Csokonai és Kazinczy irodalomtörténeti diszpozícióját. Mindez még akkor is így van – vagy éppen azért lehet így –, ha a drámakötet címűl szolgáló szöveg szereplőinek felsorolása után azt írja Borbély: „A játék helyének nincs neve. A játék ideje valahol a 17–21. század között.”¹⁵ A szerzői intenció szerint itt mindenféle referenciális vonatkozástól el kellene oldani a játék téridejét. Ám ha valaminek ennyire tág érvényességi köre van, akkor szükségképp konkretizálni kell a képzelet számára. De még ha a képzelet meg is tud birkózni ezzel a tágassággal, egy rendezés számára minden bizonynyal kellenek a tárgyi, színpadi konkrétumok, referenciák. Merthogy Borbély Szilárd drámai szövegei – ahogyan Radnóti Zsuzsa írja pontosan és lényeglátóan –

¹² Borbély Szilárd: *Istenasszony Debreczen*. In. Uő.: *Szemünk előtt vonulnak el*. 246.

¹³ Vö. Szilágyi Márton: *Bohóskodás a halállal*. Borbély Szilárd: *Istenasszony Debreczen*. *Studia Litteraria*, 2016. 1-2. 27-34.

¹⁴ A referencialitás árnyaltabb megértéséhez idézhetjük Földes Györgyi gondolatát, aki *Az Olaszliszkait* értelmezve írja: „A dialógusokba foglaltak [...] általános dimenzióba kerülnek, ami persze nem egyfajta sematizáló, előítéletes általánosítást jelent (tudniillik a »romakérdést« illetően, hiszen a szörnyű esettel kapcsolatban egyébként is utal az általános szegénységre, perspektívátlanságra, kirekesztettségre), inkább az emberi lét alapproblémáira való rákérdezés a tétje.” Földes: *Műfaji kavalkádban vonulnak el*. (<http://beszelo.c3.hu/cikkek/mufaji-kaval%C2%ADkadb-vonulnak-el> [utolsó letöltés: 2018. január 20.])

¹⁵ Borbély: *Szemünk előtt vonulnak el*. In. Uő.: *Szemünk előtt vonulnak el*. 182.

[e]lsőre nagyon nehezen adják meg magukat. Miután dramaturgiájuk, struktúrájuk, hangvételük nálunk kevés hagyománnyal rendelkezik, megszólalásuk pedig speciális beszédmódot igényel, sokféle próbálkozás, különféle megszólalások szükségeltetnek ahhoz, hogy ez a drámai oeuvre élő, szerves és természetes része legyen színházkultúránknak.¹⁶

Ha kiindulópontul elfogadunk két előfeltételt Borbély Szilárd drámáit olvasva, akkor a művek értelmezhetőségének keretei – jóllehet még mindig túlzottan szélesek lesznek –, plauzibilitásuk már kellő alapot jelenthet a továbblépésre az elemzésben és különféle adaptációs kísérletekben.

KÖLTÉSZET ÉS TÖRTÉNETISÉG

Az egyik előfeltételt Jacob Burckhardt gondolatmenete képezheti a költészet – és azon belül a drámaelmélet – történeti szemléletéről.¹⁷ Eszerint a költészet és a történelem között szükségképp motivált kapcsolat szövődik, „a költészet a történelem egyik legfőbb, legtisztább és legbiztosabb forrása”. A költészet történeti alakulásának értelmezése magáról a történelemtől is képet ad. A vallás orgánusaként és a kultusz bizonyos fokaira való vonatkozása révén a költészet „a papi rend bizonyos fejlettségére” utal, képes megnyilvánítani a profetikus ige hatalmát, illetve megjeleníti görög földön azt a pillanatot, „amikor a nemzet a maga mérhetetlenül gazdag mítoszainak összefoglalását” követeli és el is nyeri.¹⁸ A költészet történeti forrásértéke mindenekelőtt a világgal való motivált és szituatív kapcsolatából ered, az egyén és a közösség „lényegi életmegnyilvánulása” mintázódik meg a költői műben, amit aztán a történeti érzék és értelmezés megpróbál detektálni.¹⁹ Burckhardt hangsúlyozza, hogy sokáig a költészet számít a közlés egyetlen formájának, a poézis a mitológia, a vallás és az etika tematikus-történeti sokszínűségének

¹⁶ Vö. Radnóti Zsuzsa: *Borbély Szilárd emberi és írói szenvedéstörténete*. Jelenkor, 2015. 6. 659–661. 661.

¹⁷ Választásunk annál is inkább indokolható, mert Burckhardt alapvető befolyással bír a XX. századi drámaelmélet alakulására, az őt hallgató Nietzsche nem utolsósorban az ő mitológiai s történeti szemléletmódja hatására dolgozza ki az apollóni és dionüszoszi elvek motiválta tragédiaelméletét, amely tovább hatott a későbbi drámaelméleti munkákra s ily módon a színházcsinálás különböző módozataira. Nietzsche Burckhardt nyilvános egyetemi előadásait az 1870/71-es téli félévben látogatja is.

¹⁸ Jacob Burckhardt: *Világtörténelmi elmélkedések*. Fordította: Báthori Csaba és Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2001. 89.

¹⁹ Burckhardt: *Világtörténelmi elmélkedések*. 90.

az „edénye”, mi több, a lírában közvetlenül jelenik meg az, hogy „mit tartottak a különböző korok emberei nagynek, értékesnek, dicsőnek vagy szörnyűnek”.²⁰

Burckhardt koncepcióját az a körülmény teszi különösen figyelemre méltóvá és izgalmassá, az, mely szerint költészet és történelem/történetiség viszonyát nem úgy képzei el, hogy az előbbi az utóbbinak pusztán sematikus vagy mechanikus lenyomata lenne; a kettő között ő sokkal inkább egy szabad, inspiratív térként, spáciumként felfogott cseremozgást, oszcillációt feltételez: „A vérbeli művészet a világ dolgaiban nem annyira feladatot lát, mint inkább indítást, és aztán szabadon átadja magát a rezgéseknek, melyeket belőlük nyer. Fájdalmas volna, ha tények pontos rögzítését vagy akár gondolatok közvetítését kérnék rajta számon.”²¹ A világ rezgő, oszcillatív indítatásának talán legérzékenyebb művészi felülete, hogy így mondjuk, a dráma. A drámában detektálható a leginkább és a legpontosabban egy adott történeti korszak „társadalmi állapota” – a kultusszal összefüggésben. A történeti és a kultikus mozzanat egymásra hatása Burckhardtnál elsődleges fontosságú.

A dráma vonatkozásában egyenesen úgy fogalmaz, hogy az „egy-egy nép vagy korszak egyik legnagyobb tanúbizonysága”.²² Ám egyáltalán nem feltétlen tanúsításról van szó, mert az adott történeti és társadalmi körülmények meghatározzák e tanúság természetét. E történeti feltételek számbavétele az igazán érdekes a történész számára egy-egy dráma befogadásakor. Dráma-történeti fejtegetései során Burckhardt sorra veszi a történetiség és a kultusz összefüggéseit az attikai drámától, annak virágzásától kezdve a római színház és drámaköltészet fásultságán és hanyatlásán át a középkori misztérium-játékokon keresztül az operajátszás kialakulásáig, illetve az önálló színészi játékon alapuló angol és spanyol színjátszásig. Az attikai tragédiákban a kultuszon s a mítoszon, jelesen Dionüszosz alakján át sejlenek fel és bontakoznak ki a történetek, ami azt is jelenti egyben, hogy ekkor még a „fel-feltoluló történelmet” elfojtják a görögök.²³ Aztán a középkorban a misztérium a kultusz részeként teljes egészében elnyeli az emberi történetek sokszínűségét, pusztán egyetlenegy emelve ki és engedve meg az ábrázolás számára, Jézus Krisztus szenvedés- és megváltástörténetét. Az egyetlenegy történet monomitosza idővel egyre inkább kiszorul a szcénából, megjelenik az allegorikus-szatirikus morálitásjáték, ahol már a színészek és a nézők világias természete a meghatározó, a szent történetek egyre jobban vegyülnek profán, sőt trágár momentumokkal, a színészi játék értéke és remniszcenciája pedig megsokszorozódik.

²⁰ Burckhardt: *Világtörténelmi elmélkedések*. 91.

²¹ Burckhardt: *Világtörténelmi elmélkedések*. 82.

²² Burckhardt: *Világtörténelmi elmélkedések*. 93.

²³ Burckhardt: *Világtörténelmi elmélkedések*. 94.

A Borbély Szilárd-drámák térideje voltaképpen a mono-és polimitikus reminiscenciákat egyaránt játékba vonja, Burckhardt szóhasználatával élve ezekben a művekben a világ dolgai, eseményei, történései „indíttatások”-ként tűnnek fel, melyek a forma oszcillatív konfigurációiban érnek el a befogadókhoz. Legyen ez az indíttatás egy brutális tanárgyilkosság története, a politikum világából merített inspirációs forrás, a létviszonyok emberi és isteni hatalomnak való kitettsége vagy éppen egy kurrens irodalmi korszak érdekessége – Borbély drámáiban a „lényegi életmegnyilvánulás” találja meg szituatív történeti formáit.²⁴

A „JELENTÉSNÉLKÜLISÉG”

A másik előfeltétel Borbély Szilárd drámáinak olvashatóságát és játszhatóságát illetően az előzővel diametrális viszonyban van, mondhatni aporetikus feszültségben áll vele. Mert amíg Burckhardt a költészet és a történelem között összességében mégiscsak az autenticitás, az igaz módon történő lét jegyében feltételezett s létesített viszonyt, addig Maurice Blanchot az autentikus létezés forrásaként éppenséggel az igazságon kívülit, „a bensőségeség nélküli kívült” nevezi meg, a nem-igaz rejtőzködő „sötét hullámlására” vezeti vissza az autenticitást.²⁵ Burckhardt költészet- és történelem-értelmezését alapvetően áthatja az az arisztotelészi elképzelés, hogy a lét valamiféle telosz jegyében formálódik, sőt a cél maga a lét, s ha e teleologikus ki- vagy beteljesedés elvét képesek vagyunk megragadni, akkor az értelmezését is el tudjuk végezni; mind a költészetnek vagy a művészeteknek, mind a történelemnek értelmet tulajdoníthatunk. Hagyományosan tulajdonképpen ez a cél-tételezés és értelem-tulajdonítás az igazság megragadásának elvi lehetősége. Ezzel a nézettel szakít radikálisan a saját művészetfilozófiájában és irodalmi tevékenységében egyaránt Maurice Blanchot. Önnön szépírói és értelmezői nyelvét kiteszi annak a kívülségnek, és e kívülség tapasztalatával járó rettentő kockázatnak, ha tetszik: magának a par excellence idegenségnek, ami végső soron csupán a semmi morajlásából, a színtiszta, semleges ürességből táplálkozó ihlettel és tapasztalattal kecsegtethet.

Blanchot állítása szerint ha a világ egyre inkább azzal áltatja a létüket benne szükségképpen valamiképp elrendezni akaró embereket, hogy egy értékkel és értelemmel bíró igazságot hordoz a méhében, mi több, ezt

²⁴ S hát a kötetbe felvett négy dráma műfajmegjelölése – sorstalandráma, ámoraltitás, teológiai-politikai revü és théatromi bohózkodás – rá is játszik a drámatörténet különböző korszakaiban adekvát formanyelvek sajátosságaira.

²⁵ Maurice Blanchot: *Az irodalom és az eredeti tapasztalat*. Fordította: Lőrinszky Ildikó. In: *Uő.: Az irodalmi tér*. Budapest, Kijarat, 2005. 205.

nyilvánvalóvá is teszi politikailag és művészileg egyaránt, akkor „annál biztosabbnak látszik, hogy a művészetnek alá kell szállnia a felé a pont felé, ahol még semminek sincs értelme; annál fontosabb, hogy fenntartsa annak mozgását, bizonytalanságát és boldogtalanságát, ami kitér bármiféle megértés és cél elől”.²⁶ Tudniillik a megértés és a cél feltételez egy *először*-t és egy *itt*-et, a tér-idő koordinátáit, amelyek a történeteknek vagy a történelemnek keretet adnak, amelyek által egyáltalán lehet szervezett létezés, amelyek által kialakulhatnak az egyértelmű jelenlét bizonyosságának és az igazi otthon bensőségességének a feltételei. Ám a költő az üres idő, az idegenség vándora, mert az alaptalanság, az alap nélküliség szülötte, tisztasága a köztes tér, a spácium ürességének tisztasága. Tévelyeg, „mert hiányoznak az igazi »itt« feltételei és a jelenlét bizonyossága”.²⁷ A költőt a tévelygő vándorlása az otthontalansba, a kívülségbe, a nem-igaz idegen terébe vezeti el.

Hölderlinre utalva írja Blanchot, hogy a „költő sajátossága, ereje, kockázata abban áll, hogy ott él, ahol az isten hiányzik, otthona az a tájék, ahol nincs igazság”.²⁸ Ám a nem-igaz idegenségében megszólalni, ott beszélni – a lehető legkockázatosabb a költő számára, „a veszélyek veszélye” leselkedik rá,²⁹ ti. állandóan, minden pillanatban gyökeresen megkérdőjeleződik a nyelv lényege. A nyelv lényege valamiképp a jelentés és a kifejezés ökonómiaja, csakhogy a kívülség idegenségében ez is megváltozik, „a mű kibújik a jelentés alól”³⁰ és „a jelentésnélkülségbe tér vissza”:

A művésznek és a költőnek az a küldetése, [...] hogy a felé a tér felé fordítsanak, ahol mindaz, amit tenni szeretnénk, mindaz, amit elértünk, mindaz, ami vagyunk, mindaz, ami csak megnyílik a földön és az égen, a jelentésnélkülségbe tér vissza – oda, ahol a nem-komoly és a nem-igaz közeledik, mintha legalábbis belőlük törne fel minden autentikus létezés forrása.³¹

Ez a tévelygő, egymás elől folytonosan kitérő mozgás jellemzi alapvetően a *Szemünk előtt vonulnak el* drámai szituációját is, ti. a Herceg képmását hordozó követség és a Herceg szerelmének, az Infánsnőnek az arcképét hordozó küldöttség egymást keresve mégsem képesek találkozni, holott követeik titkon találkoznak egymással:

²⁶ Blanchot: *Az irodalom és az eredeti tapasztalat*. 246. [36. jegyzet]

²⁷ Blanchot: *Az irodalom és az eredeti tapasztalat*. 206.

²⁸ Blanchot: *Az irodalom és az eredeti tapasztalat*. 207.

²⁹ Blanchot: *Az irodalom és az eredeti tapasztalat*. 200.

³⁰ Blanchot: *Az irodalom és az eredeti tapasztalat*. 199.

³¹ Blanchot: *Az irodalom és az eredeti tapasztalat*. 246. [36. jegyzet]

Követ 1: Tudja, lassan fáradok. Régóta vagyunk már úton.
Eddig még mindig elvétettük a másik Küldöttséget.
Vagy folyton kitértek előlünk. Nem tudom.³²

A „jelentésnélküliség” tereként formálódnak meg azok a szituációk és jelenetek, amelyek láncolatára a *Szemünk előtt vonulnak el* „teológiai-politikai revüjé”-nek eseményei felfűződnek. Mindennek a poétikai elvét az író a drámaszöveg *Előbeszédében* bravúros sűrítéssel formálja meg a játékmester, a Herold szájába adva a szavakat, amikor az európai kultúra és történelem kurrens mozzanataira utalva, Platón, Bruegel, Krisztus és a jelen pillanat emberének relevanciáját s reminiscenciáját applikálva, a fogalomban, ahogy Gilles Deleuze mondaná, az „élő kategória”-ban³³ jelöli meg azt a közös alapot, amely az általánosíthatóság, egyúttal a mindig másként különös és személyes érzékelés között teremt törekeny és sérülékeny összhangot.

Herold: Íme, fogalmak vonulnak el.

AZ IDEGEN TEKINTETE

Nos, Borbély Szilárd drámáinak befogadása, olvashatóságuk és játszhatóságuk feltétele az igaz világszerűség referencialitásának és a nem-igaz, a jelentésnélküliség idegenségének az apóriájában formálódik. Voltaképpen ezt fejezi ki az igaz és a való, valódi inkább Arany Jánosnál, mint József Attilánál megformált, a költői szó szempontjából releváns viszonyának ironikus felerősítése, amit a Tudósító mond ki a *Szemünk előtt vonulnak el A hír születéséről* című részében:

Inkább sérüljön az Igaz, mint a Való!³⁴

Mint az ismert, Arany a *Vojtina Ars poétikájában* írja, hogy

Költő hazudj, de rajt' ne fogjanak!³⁵

József Attila pedig a *Thomas Mann üdvözlésében* így szólítja meg a nagy író:

³² Borbély: *Szemünk előtt vonulnak el*. In. Uő.: *Szemünk előtt vonulnak el*. 219. S amikor végre találkoznak, kiderül, hogy az Infánsnő képét útközben valamikor kicserélték.

³³ Vö. Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Mi a filozófia?* Fordította: Farkas Henrik. Budapest, Múcsarnok Nonprofit KFT., 2013. 8.

³⁴ Borbély: *Szemünk előtt vonulnak el*. In. Uő.: *Szemünk előtt vonulnak el*. 215.

³⁵ Arany János: *Vojtina Ars poétikája*. In. Uő.: *Összes költeményei. I. Kisebbségi költemények*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1962. 341-348. 343.

Te jól tudod, a költő sose lódit:
Az igazat mondd, ne csak a valódit!³⁶

Két ellentétes költői magatartás körvonalait fedezhetjük fel; míg Aranyánál a teremtfői szabadság forrásaként megengedett a – nietzschei fordulattal élve – nem-morálisan felfogott, vagy a morálon kívülre helyezett hazugság (és igazság viszonyítása),³⁷ addig József Attila ezt az alternatívát teljességgel kizárja. József Attila soraiban mintha az lenne benne, hogy a „valódi” történelemek versbeli „mondása” magától értetődő, és ez az „igaz” megjelenítéséhez képest lefokozott szerepet kapna. Ezáltal az igaz lényegi idealitása felé tolódik a vers hangsúlya. Borbélynál az „Igaz” sérülékenysége, sérülhetősége (s ezzel párhuzamosan a „Való” intaktsága) a világ- vagy a valóság-vonatkozásnak nagyobb teret enged a versbeli folyamatok kibontakozásában, részint a medialitás, a reprezentáció, a hírközlés értelmében vett közvetítés-közvetítettség szerepét hangsúlyozva, részint a referencialitás szálait erősebbre fonva a költői teremtett világ és a valóság, valóságosság között. Miközben a szavai jelentésének „otthona” voltaképpen az igazon, az igazságon kívülre vonatkozó, az idegenségbe utalt „tájék”.

A költői teremtésnek az ihletettség, a kreatív produktivitás szintjén érvényesülő apóriájába íródik bele az idegenségnek az a további kétféle megnyilvánulása vagy formája, amelyekről Jacques Derrida ír főként a hospitalizációt tematizálva. Az idegen, a xenos egyrészt a kérdések kérdését jeleníti meg abban a világszegmensben, ahol megfogalmazódik, ezzel „megrendíti az atyai logosz fenyegető dogmatizmusát”, mi több, a dogmatizmusok, logocentrizmusok, rögzült konvencionálisok elvi lehetőségét kérdezi és kezdi ki, kritizálja „különös nyelvet beszél”-ve.³⁸ Másrészt a hatalmi vagy politikai konstrukció, „a ház ura, a vendéglátó, a király, az úr, a hatalom, a nemzet, az Állam, az apa stb.” kényszereinek, kényszerítő nyelvi és egyéb erőformáinak a pervertibilitására irányítja a figyelmet.³⁹ Az idegen szembeesít mind az önmagasság, az ipszeitás, mind a másság, az alteritás lehetőségeivel. Az idegen tekintetében ezt a szembeesítést, önmagunkkal és másokkal történő szembeesülést tapasztaljuk meg kikerülhetetlenül, visszavonhatatlanul és szakadatlanul. Az idegen tekintetében önmagamat és a másikat egyként, egyszerre

³⁶ József Attila: *Thomas Mann üdvözlése*. In. Uő.: *Minden verse és versfordítása*. Budapest, Szépirodalmi, 1983. 425.

³⁷ Vö. Friedrich Nietzsche: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. Fordította Tatár Sándor. Athenaeum, 1992. 1. 3-15.

³⁸ Vö. Jacques Derrida: *Az idegen kérdése: az idegentől jött*. Fordította: Boros János, Orbán Jolán. In. Biczó Gábor (Szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmetriától Derridaig*. Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004. 11-29. 11.

³⁹ Derrida: *Az idegen kérdése...* 14.

látom. Ám a helybeli, a magát valamiképp otthon érző, a terület ura az idegenre nem úgy néz, hogy nézésében, tekintetében a másinak helye legyen. A ház, a saját terület ura nem ad helyet „az abszolút, ismeretlen, névtelen másinak”, nem engedi jönni, érkezni a saját területére, nem engedi, hogy legyen helye a másinak, az idegennek is az ő saját helyén.⁴⁰ Az idegen tekintetének elevensége, a sajátot és a másikat egyként magában foglaló, lét-dinamikát rejtő fókusza éles ellentétben van a helybeli nézésének tiltó mozdulatlanságával, amellyel nem engedi a másikat érkezni.

Ez a drámai szituáció ábrázolódik effektíve is *Az Olaszliszkai* egyik csúcspontjában, *A turista idegen* című részben. Olaszliszkára, az egykori csodarábbi falujába érkezik egy férfi, amúgy mintegy véletlenül csak, hiszen letér ismert útjáról, eltéved benzinkutat keresve, s egyszer csak ott találja magát, ahol egykor ősei éltek. Az egykori olaszliszkai zsidó közösség emléke már csak a romos temető sírköveiben és az évente a csodarábbi sírházhoz látogatók szeretetében él. Az Idegen konstatálja eltévedését, egyben megérkezését egykori otthonába, felmenői földjére. Ám a megtapasztalt lepusztultság, elhagyatottság megütközteti:

Idegen: Minden csupa sár. Kocsim
kereke is beragadt az összevágott
földúton. A víz s a föld örök.
[...]
Már nem is tudom,
mit keresek ezen a lepusztult vidéken,
hol minden oly elhagyatott,
a házak és az utak magányosak,
a rét is meztelen, és az erdőkben
derék magasságban trehányul tarra vágott
erdők, a fák megalázva... Ki érti ezt?
Az arcok puszták, gyűröttek csak,
reménytelenség rejlik ráncaikban,
és a mozdulatlan megvetés lakik
itt mindenütt. Az idegen nem létezik
szemükben.⁴¹

Emlékezet és remény nélküli vidéken járunk, ahol „a táj időn kívüli idegensége, környezetből pusztá tájjá válása” létállapot,⁴² Olaszliszka „a men-

⁴⁰ Vö. Derrida: *Az idegen kérdése...* 17.

⁴¹ Borbély: *Az Olaszliszkai*. In. Uő.: *Szemünk előtt vonulnak el*. 16., 17.

tálisan, morálisan, egzisztenciálisan lepusztult magyar valóság”⁴³ brutális allegóriája. Az ide tévedt turista idegen megdöbben az előtte kibontakozó állapotokon, a falubeliek gyűlölettel teli viselkedésén. Az Idegent tudniillik ebben a kontemplatív, emlékező, a jelenen megdöbbenő állapotában éri a Falubeli durva kérdése, majd megvető szóözoene. Az Idegennek ezt a meditatív helyzetét, mintegy az elmemozgását, percepcionálisan és appercepcionálisan egyaránt motivált és stimulált állapotát bravúrosan erősíti fel poétikailag az alliteráció („reménytelenség rejlik ráncaikban”; „mozdulatlan megvetés [...] mindenütt”). Ehhez képest még jobban üt a Falubeli nyelvileg rontott és udvariatlan, sértő megnyilvánulása:

Falubeli: Kűfődi maga vagy mi, hogy nem tudja a járást?⁴⁴

A Falubeli tekintetének „mozdulatlan megvetése”, a másikat – nemhogy érkezni nem engedő, de – önnön létéből kivető nyelvi, retorikai és viselkedésbeli erőszakossága, valamint az Idegen különböző tereket s időket bevándorló mozgalmassága által keltett éles feszültségben bontakozik ki a jelenet, háttérül vagy éppen előterül szolgálva a saját lányai szeme előtt agyonvert tanárember borzalmas történetének.

⁴² Vári: *Akárkit keresünk*. www.muut.hu/korabbilapszamok/o27/vari.html (utolsó letöltés 2018. január 22.)

⁴³ Radnóti: *A titokzatos Borbély Szilárd-drámák*. www.jelenkor.net/archivum/cikk/2772/a-titokzatos-borbely-szilard-dramak (Utolsó letöltés: 2018. január 19.)

⁴⁴ Borbély: *Az Olaszliszka*. In. *Uő.: Szemünk előtt vonulnak el*. 18.

AZ IDEGEN SZÉPSÉG – A DADAIZMUS KOZMOPOLITA ESZTÉTIKÁJA

FEKETE VALI

Az általános értékek helyett más, új utak keresése a 19. század második felétől olyan alapvető jellemzője a képzőművészeti életnek, amely szétválasztja a régiek, a hagyományos esztétikai értékeket vallók és az újak, a vadak, az avantgárd irányzatok csoportját. A közvélemény, de még a szakavatott ítések is, minden alkalommal úgy viszonyulnak ezekhez, ahogy a társadalom általában a máshoz, az ismeretlenhez, a szokatlanhoz, az idegenhez: tartózkodóan vagy gyakran ellenségesen.

A MŰVÉSZET ÁRULÁSA

A művészetet társadalmi feladattá tevő irányzatok a konstruktivizmustól kezdve jelentkeznek. A futurista kiáltvány az első olyan művészeti manifestum, amely a társadalmi változások felé kötelezi el magát, és amely az I. világháború gépesített hadviselésében az új technika által uralt új jövő megszületését látja, miközben az expresszionisták a háborúban egyfajta spirituális újjászületést remélnek. A dadaizmus elsődlegesen a háborút éltető művészeti irányzatokkal szegül szembe, amelyek elárulták a veszébe rohanó emberiséget. Ezért szembehelyezkedik nemcsak a társadalmi, de az esztétikai konvenciókkal is: tagadja a művészi alkotás szentségét csakúgy, mint az expresszivitás fontosságát és a művészi esztétikumot. A művészi ábrázolásnak – legyen irodalom vagy képzőművészet – olyan formáját teremti meg, amely szakít a konvenciókkal, így a nyelvvel is, és a nyelvhasználatot egyedi kifejezésmódnak tekinti.

A dadaisták célkitűzése: eltörölni a művészet és az élet közötti határokat. Törekvéseik nem előzmény nélkül valók. A 19. század gondolkodását markánsan meghatározták a modernitás olyan úttörői, akik még a dada előtt művészeti kánon lerombolására, új kultúra teremtésére törekedtek. Ám ami megkülönbözteti őket az előzményektől, az a nemzeti heterogenitás, ami a mozgalom egészét is jellemezte. Németek, osztrákok, oroszok, románok, franciák az I. világháborúval szemben egy nemzetek felett álló dada-esztétika hirdetőiként léptek fel.

A dada tehát az idegenek mozgalma – akik nemcsak Svájcba vagy Barcelonába menekült külföldiként idegenek, de idegenek a konvencionális és nemzeti társadalmiság szempontjából is. Ugyanakkor, köszönhetően a számos időszaki kiadványnak, dadaista folyóiratnak, országokon, sőt földrészeken átívelő

mozgalom. Sőt, hovatovább nemcsak mozgalom, hanem esztétikai paradigma-váltás, egyfajta esztétikai anarchizmus, vagy korai dekonstrukció, amely a társadalmi konszenzuson alapuló értékrendet alapjaiban rendíti meg.

2. A DADA SZÜLETÉSE

1916. február 6-án a Zürichi Cabaret Voltaire-ben Hugo Ball, Tristan Tzara, Hans Arp, Richard Huelsenbeck és Marcel Janco részvételével alakult meg formálisan a dada. Ez az Európában különféle csoportosulásokban (Zürich, Párizs, Berlin, Köln, Hannover – csoportonként más-más karakterrel), sőt Amerikában (New York) is megjelenő mozgalom jelentősen megváltoztatta a művészetről való gondolkodást a 20. században. A csoportok néhány évig változó összetételben működtek, de képviselőinek munkái sokszor a csoport megalakulása előtt már és/vagy jóval utána is magukon viselték a dadára (ha nem is tisztán csak a dadára) jellemző formajegyeket. Rövid idejű működésének hatása a 20. század második felének avantgárdjára óriási volt. Belőle származtatható többek között a nouveau réalisme, a fluxus, a pop-art, a szituacionizmus, a performance-art és neo-dada.

A dada nem egységes mozgalom, nem szabályos csoport. Elsősorban intellektuális téren mint megváltozott gondolkodási modell jelentett radikális áttörést a művészeti gondolkodás terén. A különböző országokban más-más egyedi tartalmi és műfaji elemek, célok, politikai célkitűzések határozták meg a dada karakterét.¹

¹ Az első csoport az első világháborúban semleges Svájcban, Zürichben jött létre, négy éven át működött, tagjai emigrációban élő német és francia művészek. A csoport célja a művészet formanyelvének és jelentéstartalmának lecsupaszítása, végsőig vitt redukciója volt. Működésüket meghatározó műfajok a költészet/hangköltészet/bruitizmus és a performanszok voltak. A képzőművészet, mint műfaj jobbára csak 1917-től kap teret náluk, amikor márciusban megnyílt a Dada Galéria. Ekkortól a vizuális művészeti megnyilvánulásoké lesz a főszerep, melynek fő elemei: az objet trouvé, montázs, happening.

A berlini dadaisták 1918 és 1921 között működtek. Tagjai voltak többek között Johannes Baader, Otto Dix, Otto Gross, Raoul Hausmann, Wieland Herzfelde, Hannah Höch, sőt Botár Olivér tanulmánya szerint az akkortájt emigrált Moholy-Nagy is a csoporthoz csatlakozott, de legalábbis nagy hatással voltak a '20-as években megjelenő műveire a dadaista célkitűzések. Igaz, első találkozása Schwitters kollázsaival inkább ellenérzést váltott ki benne, később azonban esztétikai szempontból épp ezek lesznek azok, amelyek leginkább alakítják montázstechnikáját. A berlini csoportnak volt a legmarkánsabb politikai-társadalmi programja. A *Dada Manifesto* című kiáltványukban a kor konvencióinak semmibevételére szólítottak fel, szociálisan erős társadalmi-politikai célok megfogalmazásával ők hozták létre a Világforradalom Dadaista Központi Tanácsát. Manifestumaikat folyóirataikban népszerűsítették – igaz, valamennyi épp csak néhány megjelenést ért meg. (*Der Dada*,

A dadáról alkotott különféle nézetekben mindig kiemelkedő szerepet játszik a dada politikai attitűdjének, az I. világháborúhoz való viszonyának hangsúlyozása, anarchista, provokatív, polgárpukkasztó, társadalmi-politikai attitűdje, kapcsolódása a baloldali mozgalmakhoz. Ebből a szempontból a legtisztábban a zürichi, illetve a berlini dada felel meg a meghatározásnak, miközben ide lehetne sorolni még Kassák körét, a holland Der Stilj mozgalmát vagy a Bauhaus törekvéseit. Ugyanakkor számos törekvésben már korábban megjelentek azok az elemek, amelyek valójában a dadaizmushoz köthetők:

A dadaizmus Zürich előtt 1915-ben New Yorkban, ha úgy tetszik, már évek óta létezett, ahol elsősorban Picabia és Duchamp tevékenysége hordozta a dadaizmus szellemét.

Die freie Strasse, Der blutige Ernst). 1920. június 30. és augusztus 25. között rendezték meg az I. Nemzetközi Dadavásárt közel kétszáz poszterrel, assemblage-zsal és fotomontázssal. A csoport feloszlása is egy kiállítási installációhoz kötődött, amely egy katonatiszti ruhába öltöztetett disznóárlarcos próbababát ábrázolt. Emiatt perbe fogták őket, a német hadsereg megsértése miatt. Végül senkit sem ítélték börtönbüntetésre, de a csoport 1921-ben feloszlott.

A kölni dadaista csoport létrejötté Hans Arp nevéhez kötődik és gyakorlatilag addig létezett, amíg Arp és Max Ernst nem költözött 1922-ben Párizsba. A csoport első jelentős megmozdulása és gyakorlatilag a csoport létrejötté egy dadaista kiállítás volt, melyet Hans Arp Max Ernsttel és Johannes Baargelddel rendezett és melyen részt vett Francis Picabia, Heinrich Hörle és Luise Straus-Ernst is. A folyóiratok mint a csoport szócsövei itt sem hiányozhattak: a *Der Ventilator* néhány számot ért meg. A csoportnak lelkes próbálkozásai és elsősorban performanszai voltak, önálló művészeti arculata nem alakult ki.

Nem így a hannoveri csoport esetében, amely Schwitters munkássága nyomán a legtovább /1932/ tagadt fenn, bár csoportnak alig-alig nevezhető, hiszen tevékenysége elsődlegesen Kurt Schwitters munkásságához kötődik. Kurt Schwitters 1918 végén ismerkedett meg Raoul Hausmann-nal. Minden érdeklődése ellenére nem kerülhetett be a berlini csoportba, mert úgy ítélték meg társai, hogy Schwitters, aki konvencionális tálratokon is részt vesz, könyvet publikál, messze áll attól a felfogástól, amit ők képviselnek. Schwittersnek 1919 júliusában volt első önálló kiállítása Berlinben, MERZ címmel, ahol képzőművészeti kollázsokat, assemblage-okat állított ki. Ezzel a szóval azonosította az általa képviselt művészetet, amelyet igen is művészetnek tartott, és nem tagadta a művészet létjogosultságát a dada számos kiáltványával szemben. Ugyanakkor a művészet és élet egybemosását, a határok felszámolását hangsúlyozta ő is 1927-ben, amikor úgy fogalmazott: „A Merz én vagyok”. MERZ című folyóirata szokatlanul hosszú ideig, kilenc évig (1923-1932) működött. Festményein, assemblage-ain az ötletszerűen elhelyezett tárgyak voltak a jellemzők. Képzőművészeti értelemben az általa képviselt irányzat a legtisztább, ez áll a legszervezesebben kimutatható – lásd későbbiek – kapcsolatban a többi modernista, illetve avantgárd irányzattal.

A párizsi dada Tzara párizsi megérkezését követően, 1919-ben születik meg, s a szürrealizmus 1924-es első manifesztuma már a szürrealista évek előfutáraként emlegeti. Valóban a párizsi dada által létre hozott versek, a véletlen költészet módszere már mind megelőlegezik a 20-as évek Aragon, Breton, Tzara irodalmi, Duchamps, Max Ernst, Picabia, Man Ray képzőművészeti szürrealizmusát.

E szellemiség fő mozgatórugója „a gesztus”, az a cselekvés, ami itt és most valamire utal. A gesztus fő alkotóeleme a pillanatnyiség, amely ugyanakkor tovább fennálló utalásrendszert hordoz. Bár Duchamps méltán elhíresült *Forrását* először 1916 áprilisában állította ki New Yorkban – ám a Société des Indépendants kiállításán nem került közszemlére, - igaz, álnéven adta be. Hasonló jellegű munkái már jóval korábban készültek még Párizsban. Nem is beszélve arról, hogy a New York-i kiállítás idején, bár az a dada létrejötté után került megrendezésre, Duchamps és a másik három kiállítótársa (Gleizes, Metzinger, Crotti) még mit sem tudott a dadáról, hiszen maga Duchamps is csak 1916 végén vagy 17-én elején hallott róla először, amikor megkapta Tzara *Antripyne úr első mennyei kalandja* című könyvét². Ugyanakkor 1913-1914-ben már „készített” ready made-eket, noha csak 1915-től, New Yorkba érkezésétől nevezi őket így. Ilyenek a *Palackszártó* – amit a párizsi Hotel de la Ville bazárjában vett, vagy a *Törött fegyverek ellensége* címre hallgató hólapát installáció. Számos munkája a hétköznapi életből kiragadott tárgy, amely címmel ellátva, kiállítási szituációba helyezve lényegében elmosta az élet és művészet határait, s a kiemelés gesztusa új kontextust hozott létre. Lényegében tehát a dadát megelőzően hozott létre a dada szellemiségében fogant műveket. Az amerikai dada-korszakban ide tartoznak Man Ray korai fotói is: össze nem tartozó vagy szabadon asszociált és/vagy egymás mellé rendelt tárgyak, jelek, minőségek együttesének fotómontázsai, amelyeket a cím értelmez.

2. DADA-ÉLETÉRZÉS

2.1. NIETZSCHE

Egy biztos, a „Dada” életérzés már jóval korábban áthatotta az európai szellemi és művészeti életet, és ez a 20. század elején már meg-megnyilvánult a kubizmusban, futurizmusban, szuprematizmusban, valamint azokban a filozófiai irányzatokban, amelyek a korszak szellemiségét befolyásolták.

A korszak gondolkodói közül az egyik legkiemelkedőbb hatása minden bizonnyal Nietzscheké volt. A dadaisták jól ismerték gondolatait, hiszen Ball és Tzara az egyetemen filozófiát hallgatott, Ball szakdolgozatát Nietzsche védelmében írta.³ A dada minden célkitűzése, hangzatos szólamai és céljai

² Marcel Duchamp: *Az eltűnt idő mérnöke*, Fordította: Tészabó Júlia, Képzőművészeti Kiadó, Budapest, 1991.

³: *Eine Polemische Abhandlung zur Berteidung Nietzsche*. címmel. In: Rita Eder “Hugo Ball y la filosofía de Dadá”, 68. Tzara hasonlóképpen matematikát és filozófiát hallgatott az egyetemen, amelyeket, amint Svájcba érkezett, felcserélt a költészettel és a dadaizmussal. „Après ses études secondaires, il s'oriente vers des

megtalálhatók már 19. századi értelmiség és az új utakat járó művészet életérzésében, Nietzsche, sőt már Schopenhauer filozófiájában. A dadaista művészetben egy alapjaiban megváltozott világ köszön vissza, amely változásnak több évtizede voltak már előjelei.

A felvilágosodást és az ipari forradalmat követően az európai gondolkodást meghatározó mítoszok, vallások elszigetelődtek az embertől, nem képezik részét mindennapi életének, nem adnak választ – vagy nem kielégítő választ – adnak kérdéseire. E kérdésekre a tudományok és a technika felelnek. *„Mi másra is vall a kielégületlen modern kultúra csillapíthatatlan történelmi szükséglete, mire, hogy számlálhatatlanul szedegeti össze, gyűjti maga köré a más kultúrákat, mire az önemésztő ismeretszomj, ugyan mire is, ha nem arra, hogy elhagyta őt a mítosz, hogy elvesztette mitikus hazáját, a mitikus anyaföldet? (1,146) /189/.*

Az ember, aki a természet része és tudatával is a természethez tartozik, azt reméli, hogy a természet rendjében is jelen van egy rendező elv, egy tudat, amely őt magát is létrehozza. Ezenközben a polgári gazdasági szemlélet, a technikai racionalizmus megfosztja a világgal való egyesüléstől az embert.”⁴ Nietzsche és a rá kezdetben jelentős hatást gyakorló Wagner azért küzdenek, hogy felemeljék a művészet rangját, és a művészet segítségével új mítoszt teremtsenek, amelyre a zenét tartják a legalkalmasabbnak.

Ahogy Hans Belting⁵ megfogalmazta, a képi funkciók és ábrázolások megváltozásával a művészettörténetnek vége szakad. A festészetben megszűnt az elbeszélés, a leírás, a perspektíva és az ábrázolás. Helyette új összefüggések megragadására kerül sor. A folyamat tulajdonképpen már az impresszionizmusban kezdődik, ahol markánsabban fejeződnek ki a képi ábrázolásokat befolyásoló egyéb formajegyek, fény, árnyék viszonyok, s amelyek lázadó módon szakítanak az addig érvényben lévő akadémista irányzatokkal. A Salon de Paris kiállításaira való bejutásért az impresszionisták közelharcot

travaux universitaires de mathématiques et de philosophie. Celle dernière, on le sait, prépare à l'esprit critique, nécessaire à la création, mais également, sur le plan humain, à la remise en question des « valeurs », qui la rendent suspecte, comme discipline, à tous les conservatismes. On sait que dès son arrivée en Suisse, il substitue l'activité poétique et Dadaïste aux études philosophiques. Mais il en garde quelque chose, et dans le mode d'approche des problèmes et dans le ton.” Jacques Gaucheron, "Esquisse pour un portrait", Europe, n.º 555-556, 1975. p 50. Hiv.: Núria López Lupiáñez: La pensée de Tristan Tzara dans la période Dadaïste, Barcelona, 2002. 16

⁴ Rüdiger Safranski: *Nietzsche – Szellemi életrajz*, Fordította: Györfy Miklós, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2002. 71.

⁵ Hans Belting: *A művészettörténet vége*, Fordította: Teller Katalin, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2007.

vívnak, majd győzedelmesen bekerülve sikerül magukra irányítani a figyelmet. Cézanne azonban talán ha kétszer bekerül a Salon-ba, akkor is méltatlan helyre. Cézanne és az általa jelölt út már sok volt a korabeli ítéseknek, mégis az ő szemlélete lesz az a fordulópont, amely teljesen megváltoztatja a festészeti ábrázolásról szóló kánont. A dada előtt úgy 40 évvel.

Még mindig a figurális ábrázolás keretein belül az expresszionizmus már jelentős változtatásokat hoz, de esztétikai értelemben Braque és Picasso kubizmusa a fordulópont.

Majd az új század kezdetén Kandinszkijel, Maleviccsel, Robert és Szonja Delaunay-val, Mondriannal megszületett az absztrakt, miközben összeomlottak és átalakultak műfaji határok.

Malevics a dada első kiáltványa előtt alig 2 hónappal, 1915 decemberében állította ki Petrográdban a *Fehér alapon fekete négyzet* című alkotását, amelyet fél évvel korábban festett. „Malevics forradalmisága abban áll, hogy tagadta azt a világot, melyet a tér-idő jellemez, mert egy ilyen világ logikájából eredően örökké változik, minden viszonylagos benne, és mint már említettem, ő az örök értékekben hitt. A földi tér is szűkös volt számára, nem véletlen, hogy sci-fi-kbe illő elképzelései és rajzai vannak, a legtöbb szuprematista képen térben lebegő, a repülés élményét megelőlegező formákat látunk: ami mögött megint csak a végtelen megragadásának vágya áll.”⁶

Geometrikus absztrakt festészet ez tehát, a világ lényegi tulajdonságainak megragadása. Nem egyszerűen a látható világé, hanem a látható mögötti világé. A világ vélt vagy valós, objektíven létező vagy ember alkotta rendjéé. A tükör által homályosan látás helyett a színről színre látásé. A geometrikus absztrakt egy új fajta nyelv, melynek szintaxisát a színek, formák és a ritmusok egysége képezi.

Nietzsche úgy gondolja, a zene az, amely legközelebb áll a mítoszok korához, s amellyel a rossz közérzetű európai kultúrát meg lehet újítani. A zene az a gondolatiságon túli nyelv, amely mindenki számára érthető, általános, de szavakban nem megfogalmazható üzenetet közvetít. A világ „irdatlanságára” a zene jelenthet gyógyírt. „Le a művészettel, amely bensője mélyén nem társadalmi forradalomra, nem a nép megújítására és egyesítésére törekszik.” – írta Nietzsche jegyzetfüzetébe miután elolvasta Wagner *A művészet és forradalom* című írását.⁷ Innen már csak egy lépés a korabeli művészet dadaista megkérdőjelezése.

⁶ Farkas Viola: *Ember az úrben – Kazimir Malevics és akiknek kell*, In. *Artmagazin* 2015. 4. 26-31.

⁷ Safranski: *i.m.* 74.

2.2. AZ ÁBRÁZOLÁS FORRADALMA: FOTÓ

Arnold Gehlen⁸ szerint a 20. század elején jelentkező képalkotások megváltozott szemléletét a fotográfia és a film elterjedése okozta, hiszen a valóságos/valóság hű másolásával szemben támasztott képigényt már ezek a műfajok kezdték egyre inkább kielégíteni. Ezért a festészet azzal kezdett el foglalkozni, ami a sajátja, azokkal a feladatokkal, amelyeket csak a festészet oldhat meg. Ilyen tiszta feladat volt a látható leválasztása minden meghatározott tárgyi érdeklődésről. Az absztrakt festészet, élén a kubizmussal, éppen ennek a leválásnak a folyamata. A festészet már nem megjeleníteni, hanem megismerni akart, az összefüggések új rendjét kívánta bemutatni, amelyhez egy új, a korábnál általánosabb nyelvet kellett találnia.

Hiszen a festészet megértése is feltételez egy általános jelrendszer elsajátítását, amelyen belül az ábrázolás értelmezhető. „*A modern festészet, miként a modern gondolkodás általában véve, olyan igazság elfogadására kényszerít bennünket, amely nem hasonlít a dolgokra, nincs külső modellje, sem predesztinált kifejezési eszközei, miközben mégis igazság.*”- állapítja meg Sartre-nak írt esszéjében Merleau-Ponty.⁹ Vagyis egy általános, konvenciókat meghaladó és új, általánosabb jelrendszeren alapuló nyelvet talál a modern művészet. A művészet megújításának nyelve Nietzsche esetében a zene, amely a mítoszok idejéhez, a dionüszoszi művészethez visz vissza és a nyelv előtti tiszta világhoz való viszonyt vetíti elénk. „*Mert a nyelv immár nem ragadja meg az egészet, amelyhez az ember tartozik, de nem ér el többé az egyes ember mélységeibe sem. Szűkösnek és korlátozottnak bizonyul.*”¹⁰ A zene nyelve azonban ugyancsak elvont nyelv, absztrakt rendszer.

Vagyis akár zenében, akár a képzőművészetben megújuló jelrendszerek létrehozása kezdődik. Mint ahogy Ferdinand Saussure is ír az 1916-ban megjelent *Bevezetés az általános nyelvészetbe*¹¹ című művében arról, hogy a nyelv társadalmi megegyezésen alapuló jelrendszer, ugyanígy a dada számára a művészet kifejezési eszközei is kulturális konvenciók, és ezek a konvenciók bármikor felrúghatók és újra értelmezhetők. A bruitista vers, a társadalmi változások, a kultúra forradalma mind-mind Nietzsche hatását mutatják a dadában, míg képzőművészeti értelemben inkább a figurativitásban az általános geometrikus formákat kereső kubisták (kollázs-technika), a látványos

⁸ Arnold Gehlen: *Kor-képek*, Fordította: Bendl Júlia, Gondolat, Budapest, 1987.

⁹ M. Merleau-Ponty: *A közvetett nyelv és a csend hangjai* In. Bacsó Béla (Szerk.) *Képfenomenon-valóság*, 156.

¹⁰ Safranski: *im.* 84.

¹¹ Ferdinand Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe (Cours de linguistique générale, 1916)*, Fordította: B. Lőrinczy Éva, Gondolat, 1967.

és hangosan megjelenő futuristák és az absztrakt művészet különféle irányzatainak hatása tűnik fel.

Az első kubista festmény 1907-ben látott napvilágot. Marinetti *Futurista kiáltványa* 1909-ben született. A dada közvetlen előzményének tekinthető ugyan, társadalmi elköteleződése és iránymutatása miatt elsősorban a dada berlini csoportja mutat vele rokonságot. A kubizmushoz hasonlóan felrúgja a korábbi klasszikus ábrázolás szabályait, ugyanakkor a művészetet egyfajta célnak rendeli alá, az erős, legyőzhetetlen, jövőbeli ember, az „Übermensch” világhódításának, a jövőbe vetett hitnek. Vagyis az ábrázolás elvét és rendszerét egyfajta cél kifejezésének rendeli alá, amelyben a széttöredezettség a ritmikus rend struktúrájában rendeződik.

Apollinaire, bár 1913-ban aláírja a futuristák *Futurista hagyományellenesség*¹² kiáltványát, valójában így vélekedik: „A futuristák, szinte egyáltalán nem foglalkoznak a plaszticitással. A természet nem érdekli őket. Ők a lelkiállapotokat akarják festeni. Ez a legveszélyesebb festészet, amit el tudunk képzelni. A futurista festőket ez egyenesen az illusztráció irányába viszi.”¹³

3. KUBIZMUS, DADA, AFRIKA

Picasso 1907-ben festette első kubista festményét, az *Avignoni kisasszonyokat*, majd George Braque-kal együtt jelentős időt szenteltek a műfaj kikristályosításának.

Közvetlen elődjük Cézanne, akinek 1907-es emlékkiállítására mondhatni katalizátorként hatott a kubista festészet kialakulására, hiszen kései képein a tájképek elemei geometriai formákká redukálódtak. A kubizmus másik ihletője az afrikai művészet volt. A legenda szerint Picasso közvetlenül első kubista képe, az *Avignoni kisasszonyok* festése előtt hosszasan tanulmányozta az afrikai maszkokat és faszobrokat a párizsi Természettudományi Múzeumban. A képen tettenérhető a maszk-szerű arcformálás, illetve az ezt követő monokróm kubista képeken megjelenő földszínek használata. Technikájuk fő jellemzője volt a képek szerkezetén belül létrehozott „*sekély tér, amelyben a felületi mintákat és téri kétértelműségeket elmozduló nézőpontból megfigyelt statikus tárgyakkal egyesítették.*”¹⁴

¹² L'Antitradition futuriste, Apollinaire: *A futurista hagyományellenesség*. In: Szabó György (szerk.): *A futurizmus*, Budapest, 1967. 223. Más magyar nyelvű említésekben *Futurista ellenhagyomány* címmel is hivatkoznak rá.

¹³ „Les futuriste, eux, n'ont presque pas, de préoccupations plastiques. La nature ne les intéresse pas. Ils veulent peindre des états d'âmes. C'est la peinture la plus dangereuse que l'on puisse imaginer. Elle amènera tout droit les peintures futuristes à n'être que des illustrateurs.” – In: *Le Petit Bleu*, 1912. 02.09.

¹⁴ Stephen Farthing: *A művészet nagykönyve*, Kossuth Kiadó, 2011. 389.

A korábbi korok festészetében, az elbeszélő festészetben vagy akár a reális képalkotásban a látványként adott tudás mindazok számára megközelíthető, akik ebbe olyan azonos jelentéseket vontak be, amelyek a látott dolog optikai tartalmából nem lehetnének levezethetők. A kubista képalkotással, a kép értelme, jelentése, története már nem volt megtalálható a képben, hanem a kép keletkezési folyamatában, a művész elméleteiben volt elrejtve. (Hintikka)¹⁵

Ugyanakkor elfogadhatjuk, hogy a szubjektív, individuális érzékelés perspektivikus lenyomataihoz képest a kubizmus a képalkotás és térhasználat esszenciálisan új, analitikus tárgy szemléletét hozta létre. Az új tárgyszemlélet megnyilvánulásának eszköze is volt a kubizmus első, analitikus szakaszára jellemző, a szürke vagy a barna árnyalataiban megjelenő monokromitás is. Vagyis nemcsak az egyszempontú perspektívát iktatják ki, de a tárgyak megvilágításából fakadó fény-árnyék hatásokat, és ebből következően a színeket is. A képalkotásban tehát elsődlegesen egy tisztán analitikus geometriai szemlélet érvényesült. A későbbi szintetikus szakaszban csökken a széttagoltság, (a képek) középpontba rendezettek és megjelennek a színek. A képeken megjelenő feliratokat, betűképeket, az írást, mint a reális ábrázolásmódhoz való visszacsatolás eszközét – és a jelentéshez tapadó asszociációk, *utalások* körét befolyásolja, ezzel is pontosítva az ábrázolt dolog fogalmát.

Kahnweiler¹⁶, a kubizmus műkritikusa szerint a kollázsokon elhelyezett feliratok, papírdarabok vagy tárgyak mindig egy valóságalemet, egy valóságos részletet, *d'etail réel-t* jelentenek, amely ahhoz segít hozzá, hogy a tárgy az ábrázolt formában jobban beazonosítható legyen. „*Amikor ugyanis – mondja Kahnweiler – reális részleteket helyeznek el az ilyen jellegű festményeken, inger keletkezik, amelyhez emlékkép kapcsolódik, s ezek akkor a reális ingerből és a forma sémájából megalkotják a kész tárgyat. Ugyanebből az okból nem mondtak le a képek címmel való ellátásáról, például a Gyümölcsöstál és gitár, hiszen ezzel előészlelést akartak elérni és a címmel összefüggő emlékeknek az volt a feladatuk, hogy segítségükkel az ingerek esetleg könnyebben előálljanak a képen.*”¹⁷

Szó-kép viszonyát tekintve a képek címét és a képeken megjelenő betű/ szó-képek tekintetében egymással interreferenciális viszonyban vannak, tehát egymástól külön állnak, de egymásra vonatkoznak a jelentés szempontjából.¹⁸

¹⁵ Jaakko Hintikka: *A fogalom mint látvány – A reprezentáció problémája a modern művészetben és filozófiában*, In. Horányi Özséb (Szerk.): *A sokarcú kép*, Typotex Kiadó, Budapest, 2003.

¹⁶ Daniel-Henry Kahnweiler (1884-1979) író, műgyűjtő, a kubizmus támogatója

¹⁷ A. Gehlen *im.* 135.

¹⁸ Kibédi Varga Áron: *A szó-és-kép viszonyok leírásának ismérvei*. Fordította: Somlyó Bálint In. *Kép-fenomenológus*, Szerk. Bacsó Béla, Kijarat, Budapest, 1997. 307.

Szemben a dadával, amely nem egy valóságos világra akar utalni vagy emlékeztetni, hanem a valóságot maga akarja létrehozni. A dada műalkotás – és ez általánosan elmondható az absztrakt műalkotásokra – olyan kép, amely sem nem ikon, sem nem szimbólum.

„A kép – ahogy Gadamer definiálja – nem oldódik fel a maga utalás-funkciójában, hanem tulajdon létének van része abban, amit ábrázol.”¹⁹

Az elődöket, így a kubizmust és a futurizmust így illeti Tzara: „A kubizmus a tárgy egyszerű szemléletmódjából született. Cézanne egy, a szemétől húszcentire alább fekvő csészét festett le, a kubisták ezt felülről nézik, mások azzal bonyolítják a látványt, hogy függőleges metszetet csinálnak belőle. S bölcsen az oldalára rendezik. A futurizmus ugyan ezt a csészét a tárgyak folyamatos egymás utáni mozgásában látja, s maliciózan még néhány erővonalat is odarak hozzá./.../ Az új festő olyan világot teremt melynek elemei egyszerre eszközök is, igénytelen és határozott művek, érvelés nélkül!”²⁰

3.1. KUBIZMUS: A LÁTHATÓ VILÁG ESSZENCIÁLIS MEGRAGADÁSA

A kubista képeket korának műkritikusai konceptuális festményként nevezték. „A Negerkunst und kubismus című cikkében Kahnweiler a peinture conceptuelle-nek a legrövidebb meghatározást adta: ez a művészet akkor keletkezik, amikor a festő önmagából, önmagában létező műalkotás létrehozására törekszik, amikor a jelek (szimbólumok) olyan együttesét teremti meg, amelyek az alkotás eme lényegéből indulnak ki, és mégis a külvilágot jelölik.”²¹

Arnold Gehlen mindezen ismérvek alapján a kubista festményt az elvont jelek rendszeréhez, azaz íráshoz hasonlította.

„A festészet arra törekszik, hogy önmagában és önmagukból létező műalkotásokat hozzon létre, és «(...) mintegy csak belülről kiindulva teremthetné meg a jelek olyasfajta együtteseit, melyek a mű saját lényegéből indulnak ki, és mégis a külvilágot jelentik.(...)» Kahnweiler számára tehát a képzőművészet lényegét tekintve írás.”²²

Ugyanakkor Kahnweiler másik megállapítása, miszerint a konceptuális festészet nem pusztán az észrevett tárgyat mutatja be, hanem magának a tárgynak a fogalmát is, arra enged következtetni, hogy a kubisták a geometrikus elemekre, részletekre redukált és új rendszerben megszerkesztett képei a

¹⁹ Hans-George Gadamer: *Igazság és módszer*, – Budapest, Gondolat, 1984. 118.

²⁰ Tristan Tzara: *Dada kiáltvány*, 1918. Fordította: Szabó György In. *Dada antológia*. – Szerk. Beke László Balassi Kiadó, 1998. 14-15.

²¹ Arnold Gehlen: *Kor-képek*, Gondolat – Budapest 1987. 111.

²² Arnold Gehlen: *im*: 116.

tárgyat a maga egészében akarják bemutatni, minden lehetséges szempontból, amelyben látjuk őket. Vagyis a tárgynak nem egy adott helyzetét akarták ábrázolni. Sőt, megkülönböztetik egymástól a tárgyak elsődleges és másodlagos minőségeit.²³ A tárgyak ábrázolása tehát egyrészt fogalmilag ragad meg, másrészt a kiterjedésük, a térben elfoglalt helyük szerinti összes lehetséges meghatározás alapján.

„Az esszenciálist keressük” – írta 1912-ben Gleizes²⁴, vagyis azt, aminek a kivonásával a tárgyat lényegi tulajdonságától fosztanánk meg, s a tárgy többé már nem lenne az, ami. Ilyen például a perspektíva és a megvilágítás²⁵, amely nem a tárgyak, hanem a szemlélő helyzetét jelöli. A megvilágítás meg tudja változtatni magukat a formákat, tehát megakadályozza, hogy a dolgok úgy jelenjenek meg, amilyenek valójában. Hintikka a megvilágítással és a perspektívával kapcsolatban, ha csak érintőlegesen is, felhívja a figyelmet Husserl fenomenológiájával kapcsolatos párhuzamosságra, amely különbséget tesz olyan dolgok, mint az objektumok formái és színei, valamint azon sajátos benyomások közt, amelyeket az említettek révén szerezhetünk. Tovább kifejtve a hasonlóságot megállapítja, hogy a kubista festők nem objektumokat festettek le, hiszen vásznaik legtöbbször nem hasonlít semmilyen tárgyra, hanem a husserli fenomenológiában bevezetett *noémákat* reprezentáltak, nem pedig objektumokat. Az esszencialitás keresése, a konkrét megjelenési formákon túl az általános formajegyek feltárása a dadára is jellemző. Geometrikus térformákká redukált jelmezekben előadott performanszok, kollázsok, ritmussá és hangokká redukált versek jelölik ki ezt az utat.

3.2. A DADA-VALÓSÁGTEREMTÉS ÉS AZ IDŐ

A Dada kétségtelenül ezt az absztrakt utat folytatta: nem illusztrálni akart, mint ahogy azzal a futuristákat vádolták, hanem új alapokon, új összefüggéseket akartak teremteni az élet és a művészet között. Ehhez kétségtelenül mintaként követték az „ősi”, tiszta forrású művészetek produktumait, világ- és mítoszt-teremtő rendszerét az ismétlésben és a műalkotás pillanatnyi, a megélt valóság „itt és most”-jához kötődő folyamatában.

²³ Jaakko Hintikka: A fogalom mint látvány – A reprezentáció problémája a modern művészetben és filozófiában. In. *A sokarcú kép*. Szerk. Horányi Özséb, Typotex Kiadó Budapest, 2003. 156.

²⁴ Albert Gleizes: *A kubizmus*. Fordította: Miklósi Judit, Corvina Kiadó, 1980.

²⁵ Jacques Rivière: *Sur les tendances actuelles de la peinture* Revue d'Europe et d'Amerique (Paris, 1912. március 1. 384-406. Hivatk. Jaakko Hintikka: A fogalom mint látvány – A reprezentáció problémája a modern művészetben és filozófiában. In. *A sokarcú kép*. Szerk. Horányi Özséb, Typotex Kiadó, Budapest, 2003. 1. 56.

„Tzara ismeretlen, «néger-nyelven» olvasott fel, Marcel Janco – a Sophie Tauber által tervezett ruhában és kartondobozokkal a fején – afrikai táncot lejtett, miközben mások saját készítésű hangszereket szólaltattak meg. Az afrikai-óceániai művészet felfedezése nem volt teljesen újkeletű, hiszen Gauguin Tahitin készült képei, Picasso «néger-szobrokat» idéző kubista művei, Emil Nolde fametszetei már a dadaizmus 1916-os megszületése előtt is jelezték és bizonyították, hogy a «primitív» művészet megtermékenyítő módon segítheti az egyetemes művészetet.” – írta az Artportal a párizsi Musée d’Orangerie-ben rendezett Dada-Afrika kiállítás kapcsán.²⁶

A Dadaista mozgalom egyik jellegzetes és újszerű műfaja a hangköltészet és performansz.

A hangköltészet alkotásaiban a szavakhoz nem is társul már jelentés, vissza akarja venni a szavakat a saját alkotóerő számára és elutasítja a nyelv konszenzuális használatát, s ezzel megváltoztatja a nyelvi jelrendszer struktúráját egy kreatív alkotás-teremtés keretében. A leírt vagy mondott szavak, szemiotikai struktúrája a jelölő-jelölt²⁷ rendszerben megváltozik: mint az öntapadós papír, két részre válik szét, a jelentés leválik rólok, avagy a hangok halmaza elválik a szó jelentésétől, amely az általuk jelölt dologra vonatkozik, s így a megszokott értelemben szóként egyáltalán nem értelmezhető.

Vagyis külön válik a szó a gondolatától, a husserli jelentés ideális entitásától²⁸, a jelentésadó független minden kommunikatív funkciótól és nyelvi jeltől. A dada esetében épp ellenkezőleg, a jelentés helyett a tiszta jel, a jelölés, az ábrázolás, a leírás helyett – ahogy a korabeli absztrakt festészetben – csak a forma, hang marad. Amint az Husserl meglehetősen komplex analitikus rendszerében megjegyzi, minden jelentéshez hozzátartozik az utalás jelleg, kivéve a belső beszédben, amikor a kifejezés, a tiszta jelentés az utalás közegét nélkülözi. Semmiféle összefüggés nincs a konkrét tartalom és a nyelvi forma között. A nyelvi forma tehát csak esetleges, hozzárendelt megjelenése a gondolatnak.²⁹ A dada ezt a hagyományhoz kötött, történelmileg és

²⁶ Cserba János: *Kontinenseken átívelő Dada*. <https://artportal.hu/magazin/hibrid-muveszet/2017.12.27>.

²⁷ Ferdinand de Saussure bevezette a jelölő-jelölt definíciója szerint egymástól elválaszthatatlan fogalmát. „A nyelvet papírlaphoz is lehet hasonlítani: a gondolat az előlapja, a hang pedig a hátlapja; az előlapot nem lehet anélkül szétvágni, hogy ugyanakkor a hátlapot is szét ne vágnánk. Ugyanígy van a nyelvben is: sem a hangot nem lehet a gondolatától elválasztani, sem a gondolatot a hangtól; ezt az elválasztást csak absztrakció révén lehetne végrehajtani, amelynek az lenne az eredménye, hogy tiszta pszichológiát vagy tiszta fonológiát művelnénk.” In. *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, Gondolat, 1967. 134.

²⁸ Edmund Husserl: *Logikai vizsgálódások*, I. vizsgálódás. In. *Passim*, Pécs, 2002.

²⁹ Edmund Husserl im. Vö. „A nyelv forma és nem szubsztancia” In. F. Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, Gondolat, 1967. 155.

társadalmilag meghatározott nyelvfejlődést kívánja átlépni. Ami a dadaista bruitista versben történik, az épp ellenkező folyamat: tiszta kifejezés, tiszta forma akar lenni utalás nélkül.³⁰

A szavak, illetve a hangok tisztán formális használatával áthágják a szintaxis adta kereteket, amelyek a nyelvi kifejezést egyfajta automatizmushoz, a nyelvtani rendszerben lévő kapott/elsajátított struktúrához kötik. Ezzel az önálló szóalkotással a lét megragadása és egy új valóság teremthető. A dadaista műalkotásokban az időbeliség szerepe megváltozik. A performanszok, hangzörművek az „itt és most”-ban történnek a közönség és az előadó egyidejű, egy helyen való jelenlétével egy közösen átélt időpillanatban, amely visszavezet a mítoszok rituális időkeretéhez. A rítusok lényegük szerint megismétlődhetnek, de mindig a jelenben teszik újra átélhetővé a mitikus idő egy szeletét.

A ready made-eknél, tárgyinstallációknál a befogadó oldaláról ugyancsak pillanatnyi észlelésről van szó: a tárgy és a hozzá kapcsolódó cím összekapcsolódása során egy új kontextus, új tárgyi minőség jön létre azalatt, amíg ez a pillanatnyi találkozás létrejön az alkotói szándék, a tárgy és a befogadó/néző között. A konvenciók kontextusa megszakad, megszűnik a jelölt és jelölő közötti automatikus kapcsolat, s a tárgy ontológiai értelemben más perspektívába kerül.

A dadaista kollázsok is hasonló összefüggésben, a röplapok pillanatnyi időszerűségével működnek. Ez alól csak Schwitters kollázsai magas szintű kivételek, az absztrakt művészet esztétikai szempontjait is figyelembe véve. (Szín-folt hatások egymáshoz való viszonya, világos és sötét felületek, képi elemek, betűrészletek, applikált anyagok elhelyezkedése a sík felületen.) De maga az alkotás a világ különféle alkotórészeinek pillanatnyi, esetleges, „gesztus” szintű elrendezése. A futurizmus időbeliségét a ritmus, az időbeli szabályos ismétlődés jellemzi az általa létrehozott képzőművészeti alkotásokban éppúgy, mint a futurista költészetben. A kubizmus és a kort meghatározó absztrakt művészetek törekvése az időn kívüliség, a valóság minél általánosabb érvényű képi redukciója, a geometrikus elemekben általánosan megragadott formáknak mint a világot mindig is meghatározó alap-rendszereknek az ábrázolása. Ezzel szemben a dada időbelisége a jelen és a pillanat.

Már nincs a műalkotásokban a világ mitikus rendjéhez kapcsolódó, a múltat a jelenbe idéző történet. A műalkotás ideje az itt és most történő cselekvés, a műalkotások pillanatnyi percepciója, a konvenciókon túli világ lényegének pillanatnyi megélése. A dada forradalma éppen e pillanatynisá-

³⁰ „... A nyelv rendszer, amelynek minden tagja kölcsönösen függ a többitől, és amelyben az egyik tag értéke csak annak a következménye, hogy egyidejűleg a többi tag is jelen van.” In. Ferdinand Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, Fordította: B. Lőrinczy Éva Gondolat kiadó 1967. 147.

gában rejlik, s mint ilyen, megelőzte korát. A művészet szakít a konszenzuális renddel és struktúrákkal. Szakít a testtel, a test figurativitásával és a geometria formáit használja. Az európai kulturális toposzokkal szemben az akkortájt felfedezett afrikai művészetben fellelhető formákat integrálja, vagyis az európai művészetet az afrikai rítusokból táplálkozó formavilággal újítja meg.

4. MENEKÜLÉS A „MŰVÉSZET” ELŐL – A DADA NEMZETKÖZISÉGE

A dada nemzetköziséget a létrejötté körüli társadalmi-politikai helyzet eleve determinálta: a háború és a kötelező katonai szolgálat elől Zürichbe és Barcelonába emigrált művészek összefonódása a baloldali mozgalmakkal viták és véleménycserék folyamatos lehetőségét jelentette, miközben különböző nemzetiségű, de az aktuális politikai és művészeti kérdésekben hasonlóan gondolkodó művészek találtak itt egymásra.

Richard Huelsenbeck, amikor a berlini közönségnek a dadáról ír, így jellemzi: *„A Dada szükségszerűen nemzetközi képződmény volt. Közös pontot kellett találni az oroszok, a románok, a svájciak és a németek között; ez olyan boszorkányszombatot eredményezett, amit önök nehezen tudnak elképzelni. Zaj reggeltől estig; egy nagy szédület harsonákkal és afrikai dobokkal, egyfajta extázis, szteppel és kubista tánccal.”*³¹

A dadáról alkotott véleményekben és kritikákban nemzetközi karakteréhez hozzá tartozott a szándékos felforgatás, botránykeltés, amely zavarta a konvenciók által fenntartott rend képviselőit. A rendes polgárokat a polgárpukkasztó magatartásukat is a nemzetköziség terhére írták. E nemzetközileg ugyancsak szerteágazó társaságnak ugyanis meggyőződése volt, hogy le kell számolni minden nemzetieskedéssel. *„A Dada nem francia. De nem német, egyetlen ország sem. Ez egy bosszúálló betegség, egy csapás.”*³²

A dadára a diverzitás és a multiplicitás egyaránt jellemző. Míg változatos nemzetközi összetétele volt egy-egy csoporton belül, ugyanakkor széleskörű nemzetközi elterjedés és ismertség is jellemző volt rá. Ez roppant széleskörű jelenlét a különféle folyóiratoknak volt köszönhető, amelyek behálózták

³¹ „Le dadaïsme était, par la force des choses, un produit international. Il fallait trouver un point commun entre des Russes, des Roumains, des Suisses, et des Allemands. Cela a donné un tel sabbat de sorcière, que vous pouvez à peine vous l'imaginer: du tapage du matin au soir, une sorte de grand vertige avec trombones et tambours africains, une sorte d'extase avec claquettes et danses cubistes.” In. Richard Huelsenbeck: *Manifest dadaïste: Almanach Dada* Ed. Champs Libre, 1980. 258.

³² „Dada, il n'est pas Français. Mais il n'est pas Allemand, il n'est d'aucun pays. C'est une maladie vengeresse, un fléau.” In. Georges Ribemont-Dessaignes: *Dadaland* In. *Cannibale*, 2. sz. 1920. május 8.

Európát, de még távolabbi kontinensekre (Észak-és Dél-Amerikába, Japánba) is eljutottak.

Grúziában Zdanevics és Csékovani indítottak egy-egy dadaista folyóiratot (41 *Fok*; *H2SO4*), míg 1920-ban Zdanevics elhagyja hazáját és Párizsban csatlakozik a dadaistákhoz. Ugyancsak ebben az évben egy másik csoport Rosztovból Moszkvába költözött. Ők a DADA helyet (ami az oroszban kettős igenlést jelent) a „nicsevokisz” nevet választották, amit „semmilyeneknek” fordíthatunk. Ők „a verbális terror programját” hirdették meg, amelyet 1921-ben az *Éljen a világ utolsó dadaista internacionáléja* címmel jelentettek meg.

Olaszországban a futurizmus túl erős volt ahhoz, hogy önálló dadamozgalom kialakulhasson. Ennek ellenére is, Tzara látogatásához köthetően (1916-ban és 1920-ban) olyan folyóiratok, mint a *Le Pagine*, *Arte Nostra*, *Procellaria*, *Bleu* nyitottak voltak a dadára. Spanyolországban főként Picabia hatására Barcelonában jelentkezett a mozgalom.

Belgiumban nem volt szervezett dadaista mozgalom, érdekes, hogy itt csak 1925-ben jelenik meg a legmarkánsabb dada manifesztum. Az *Oesophage* egyetlen száma, amelyben Magritte is dolgozott, nyílt szembenállását fejezte ki a szürrealista Bretonnal szemben.

A berlini dadacsoportból elszármazott Paul Citroënhez az amszterdami dada-mozgalom köthető, melyhez szervesen kapcsolódtak a De Stilj képviselői, pl. Van Doesburg. A *Mecano* dadaista manifesztum itt a De Stilj magazin mellékleteként látott napvilágot.

Magyarország Barta Sándor, Kassák Lajos és Déry Tibor tevékenysége nyomán kapcsolódott a dadához, különösen Kassák kezdetben Budapesten majd Bécsben megjelenő MA című lapjával. Jugoszláviában (*Zenit*, *Tank*), Romániában (*75HP*, *Contimporanul*), és Lengyelországban (*Block*, *Zevotnika*) két-két folyóirat is jelezte a dada tevékenységét, de még Chilében (*Ariel*), Braziliában (*Claxon*) Argentínában (*Proa*, *Initial*) jelennek meg dadaista folyóiratok, Japánban pedig dadaista versek Takahashi Shinkichi tollából.³³

A dada csoportok 1924 körül megszűntek, egyedül Schwitters *Merze* tartott ki még jó pár évig. De a kor bonyolult akkumulációjában született szellemen, amely nem ismert határokat, túlélve és befolyásolva számos szellemi és művészeti irányzatot átívelte a későbbi évtizedeket.

³³ A DADA nemzetközi hálózataról: In. Henri Béhar és Michel Carassou: *DADA-Histoire d'une subversion*, Fayard, 2005. Paris 189-193.

AIGLIONTÓL HARLEQUINIG. BESZÉLŐK-E A MŰVÉSZI ÁLNEVEK?

VÁRALJAI ANNA

„Délután kettő órákor egy különös öltözetű fiatalember szállt le az anconai vonalat befutó vasúti kocsiból a római pályaudvaron. Fején egy 1830 körül divatos cilinder, testén sötét télikabát, melyre még egy zöld havelok volt fölcsapva, lábszárán francia forradalombeli térdig érő kamásni, kopott színű ugyan, de elárulta, hogy viselője nagy hangsúlyt helyez az előkelő és bizarr megjelenésre. Egy amerikai vágású cipő egészítette ki a ruházatot, melyen három század divatja futott keresztül.”¹

Gulácsy Lajos saját magát írta le így módon az általa szerkesztett *Egyetemi Lapok* 1909-es, *Tűnődés* című prózájában. Egyes szám harmadik személyben, külső megfigyelőként éri tetten a vonatról Velencében éppen leszálló, tetőtől-talpig maskarába öltözött önmagát. A szecesszió témái nem csak Gulácsy művészetében, hanem megjelenési módjában is intenzíven megjelennek az 1912-ig terjedő időszakban. Elsősorban Shakespeare öröklettel vonatkozásba hozott hősei (Hamlet, Othello), ezen kívül Don Juan és főleg Don Quijote témái izgatják.² Reneszánsz kosztümben és magas sarkú selyempipőben alkotta meg hoffmanni mesevilágát, Na Conxypant, ahol nincsen idő, amelynek saját nyelve van, és amely valahol a Hold és Japán között terül el.³ Míg a pszichózis el nem uralkodott kreatív szellemén, Gulácsy tökéletesen tisztában volt viselkedésének experimentális mivoltával: „Értem jött a múlt”, mondta magáról éleslátón. Különös művészi magatartása a szecesszió meghökkenést kiváltó magatartásmintáihoz kapcsolódik.⁴

A térből, időből való kilépés, vagyis szecesszió a polgári társadalom individuális tagadását is jelentette. Gauguin tényleges elvonulása Tahitire, az ősi szabadság forrásához, ahol személyisége, művészete kötöttségektől mentesen fejlődhetett, számos művész számára vált követendő mintává. A menekülés egyik lehetséges módja a szecesszió művészei számára az alterego váltogatásának progresszív divatja, mely a tagadás teatrális formájának megtestesítője

¹ Gulácsy Lajos: *Tűnődés*, In. *Egyetemi Lapok*, 1909. október 28.

² Gerevich József, Ungvári Gábor: Gulácsy Lajos személyiségének vázlata, In. *Valóság*, 1977. 9. 86-96.

³ Gulácsy László: Nakonxipán álmokkövei. Epizódok Gulácsy Lajos életéből, In. *Forrás*, 1974. 6. 50-62.

⁴ Gerevich József, Ungvári Gábor: Gulácsy Lajos betegségének kultúrtörténeti vonatkozásai, In. *Orvostörténeti közlemények*, 1977. 81. 97-110.

volt ekkoriban, s amely gyakran egy beszédes álnév viselésével párosult. A karnevál, a jelmezes mulatság a hétköznapi élet részét képezte, s az egyik legkedveltebb kikapcsolódási formává vált. Erről tanúskodnak Faragó Géza jelmezbálba invitáló, maszkos mulatozókkal csalogató plakátjai,⁵ vagy azok a korabeli fotográfiák, melyeken a korszak művészei, hírességei különféle jelmezekben állnak a kamera lencséje elé. Gulácsy Lajos reneszánsz kosztümben, zongora előtt pózol, egy másik felvételen szintén ő Gara Arnold és Horváth Elemér társaságában, tollas kalapban mulatozó parasztként mutatkozik,⁶ Gróf Andrássy Tivadarné pedig mint Theodora bizánci császárné trónol egy élőképen a Műbarátok körének Park-klub estélyén.⁷

Az individuális mitológiák különös szerkezeti részeként funkcionáló művészi álnevek a szecesszióval kapcsolatban keltették fel figyelmemet, hiszen a művészi álnév használatának oka, akárcsak a tahiti utazásé, vagy a kosztümviseelésé, szintén a szecesszió, vagyis a kivonulás, mégpedig a rögzített identitástól való eltávolodás céljával.

Az irodalomtudomány igen sokat foglalkozik az alteregók, maszkok, álneves megszólalásformák, hamisított identitások elméleti kérdéseivel.⁸ A művészet-történet számára ez járatlan terület, pedig a képzőművészeti alkotások, akárcsak az álneves irodalmi szövegek, megolvashatóak a játékba hozott identitás terepeként.

Az álca, a maszk kultúrtörténetét vizsgálva láthatóvá válik, hogy a századelőn nem csak a művészeket, hanem a különféle tudományágak képviselőit is foglalkoztatta a rejtőzködés poétikájának mibenléte. Az ekkoriban divatosá váló pszichoanalízis az álca viselésének elidegenítő effektusait, az önmagunk és magunkra öltött mesterséges szerepeink között feszülő ellentét problémáját vizsgálja. Jung a mesterségesen létrehozott szerepeket együttesen „perszónának” nevezi, utalva a „színészi álarc” latin elnevezésére.⁹

⁵ Faragó Géza: *Bálba invitálás*, 1910, plakát. Forrás: S. Nagy Anikó, Rédey Judit: *Az utca képeskönyve. Kereskedelmi plakátok és korabeli kritikájuk (1885-1945)*, Budapest, 2006. 56.

⁶ Gulácsy Lajos, Gara Arnold, és Horváth Elemér mint „Mulatozó parasztok”, *szabadon Van Ostade után*. Fotográfia. Forrás: www.viragjuditgaleria.hu (Utolsó megtekintés: 2018.01.14.)

⁷ Strelisky: *Gróf Andrássy Tivadarné Zichy Eleonóra Theodóra bizánci császárné jelmezeiben*, zselatinos fotó, 1900. Magyar Nemzeti Múzeum, Eseménytörténeti Gyűjtemény. Online: https://www.europeana.eu/portal/hu/record/2032009/Hungarian_20National_20Museum_data_hnm_hu_object_704314.html (Utolsó megtekintés: 2018.01.14.)

⁸ Ebben a tanulmányban ezek közül elsősorban Gérard Genette: *A szerzői név* című írását vettem alapul. Gérard Genette: *A szerzői név*. Fordította: Saly Noémi, Helikon, 1992.

⁹ Jolande Jacobi: *C. G. Jung pszichológiája*, Animus Kiadó, Budapest, 2009. 44-47.

Ugyanekkorra tehető Jacque Copeau egyik legjelentősebb színházelméleti újítása. Copeau úgy vélte, a maszkkal való gyakorlás hozzászoktatja a színészt ahhoz, hogy a mozdulat és a mimika összhangban legyen a szerep megformálásakor. „A maszk megköveteli a gesztusok egyszerűsítését és kiterjesztését egyaránt; valamint arra kényszeríti a színészt, hogy elmenjen az éppen kifejezett érzés határáig.”¹⁰ Használata Copeau módszerében olyannyira hangsúlyossá vált, hogy a maszk felvételének aktusa különálló rítussá nőtte ki magát, mely segített a színésznek a szerepbe való transzformációban, a rituális forma pedig előhívta azt a koncentrált készenléti állapotot, amely minden színjáték elengedhetetlen feltétele.

Ebben az értelemben az álnév, a művésznév felöltése egy rituális aktus, amely valamiféle transzformációt idéz elő viselőjében.

A továbbiakban két szecessziós¹¹ képzőművész fiktív identitását körvonalazom művésznévük vizsgálatán keresztül. Mindketten miskolci származásúak, és életük végéig igen szoros barátságban voltak.

AIGLON

Sassy Attila Miskolcon született 1880 októberében. Budapesten, Münchenben, Párizsban tanult, s a későbbiekben főképp Aiglon néven közzétett rajzaival keltett figyelmet. A kortárs Csáth Géza így ír Sassy Attila (Aiglon) *Ópium-álmok* című grafikai sorozatáról: „Az ő vonalai szigorúan két dimenzióban mozognak, és sohase ábrázolásszerűek.” „Csak jelzik a benyomásokat, de nem csak a látott, hanem a hallott, tapintott, szagolt, érzett impressziókat is.” Majd eképp értekezik a rajzok elkészülésének folyamatáról: „Ő nem azt rajzolja le, amit lát, hanem azt az érzés- és gondolkomplexumot viszi át vonalakba, ami benne látási érzékletek kapcsán keletkezett”. „A látási impresszió nem siet egyenesen az izmokhoz, a kézbe, a papirosra, de az agyvelő asszociációs pályáin eltéved, bujdosik; előbb az emlékek tömegét mozgatja meg, előbb a fantáziát remegteti meg. A legkülönbözőbb érzések és gondolatok rezonálnak reá, lépnek munkába és kormányozzák már együttesen az alkotó kezét.” „Az alkotó kéz pedig” azt rajzolja, „hogy mi minden történhetett ott benn, míg az erő az érzékektől az ujjakig eljutott.”¹²

¹⁰ Jacques Copeau: *Biography of a Theatre*, Szerk. Maurice Kurtz, SIU Press, 1999, 48.

¹¹ Egyik művész esetében sem beszélhetünk szintisztán a szecessziós stílus megjelenéséről. Mindkettőjük munkásságát jellemzi a szimbolizmus, s Mokry-Mészárosét a szürrealizmus is.

¹² Csáth Géza: Jegyzetek egy új rajzgyűjteményről és a művészetekről, In. *Nyugat*, 1910. 2. 110.

Sassy művei kapcsán Csáth olyan felfogásnak, beleélésnek ad hangot különös felfokozottsággal, amelynek lényegét a szecesszió képviselői, elméletírói többször kifejtették, vagyis hogy a művésznak önkívületben kell alkotnia, mintha álmodna. Az álom a korai szimbolisták művészetében válik központi témává, pszichés működésével foglalkozó írások pedig a 19. század végén jelentek meg Freud álomelemzései nyomán. A századelő művészei közül szinte mindenkit megérintett és foglalkoztatott az álom mibenléte:¹³ Csontváry egyenesen a világ princípiumának tartotta azt feljegyzéseiben,¹⁴ Gulácsy álomszerű rajzai egy ébren is álmodott világ tanújelei. Ady Endre: *Új versek* című kötetének verseiben álom és mámor egybefonódik,¹⁵ Csáth Géza pedig 1910-es *Ópium* című írásában értekezik arról, hogy az álom képes a hétköznapi életben nem látható dolgok megjelenítésére, s lehetőséget ad a hétköznapi túl lévő világ megértésére.¹⁶ A lélek azon önkívületi állapota, melyen keresztül, hasonlóan a mámorhoz, a világ intenzívebben megtapasztalható. Susan Sontag szerint a művészi tevékenység – a mámorhoz, álomhoz hasonlóan – eredetileg mágikus aktus volt, melynek célja az epifánia, rámutatás.¹⁷ Az epifánia az ókori vallásosságban egy istenség váratlan, rövid ideig tartó látható és/vagy hallható, jótékony megjelenését jelentette.¹⁸ A repülés, felemelkedés, a mámor és az álom, valamint az ezen érzésekkel együtt jelentkező termékeny, alkotó kreativitás a századelő lírájának gyakori témája.¹⁹ Csáth Géza, Gulácsy Lajos és Sassy Attila visszatérő témája szintén az ópium-mámorban átélt álom.

Sassy Attila finom vonalvezetésű *Ópium-álmok* című grafikai sorozatáról Gellér Katalin monográfiája értekezik részletesen.²⁰ Sassy ennek az 1909-ben megjelent grafikai albumnak köszönhetné valódi sikerét, mely a korszak elismert művészegyeniségévé emelte őt, s Csáth Géza figyelmét is felkeltette.

¹³ Keserü Katalin: „Mese, látomás, álom a magyar művészetben 1903–1918”, In. *Megfestett álmok*. Kiállítási katalógus. Ernst Múzeum, London-Budapest, 2003/2004, 11–17.

¹⁴ Csontváry Kosztka Tivadar: „A lángész. Ki lehet és ki nem lehet zseni”, In. Gerlóczy Gedeon, Németh Lajos (Szerk.): *Csontváry-émlékkönyv*. Corvina, Budapest 1976. (Művészet és Elmélet) 60–65.

¹⁵ Ady Endre: *Új versek*, Pallas, Budapest, 1906.

¹⁶ Csáth Géza: Opium (Egy ideg orvos levele ládájából.) In. *Bácsmegyei Napló*, 1910. október 16. 1–2.

¹⁷ Susan Sontag: *As Consciousness Is Harnessed to Flesh, Journals & Notebooks 1964–1980*. Farrar Straus Giroux, New York, 2012. 392.

¹⁸ Konrad Onasch: *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten: unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Koehler und Amelang, Lipcse, 1981. 105.

¹⁹ pl. Juhász Gyula: *Az Ópiumszívó*, 1914.

²⁰ Gellér Katalin: *Sassy Attila. Ópium-álmok*. Kieselbach Galéria, Budapest, 2014.



Sassy Attila (Aiglon): *Ópium-álmok*. 2. kiadás. Pápai, Budapest, 1918.
Cinkográfia önálló lapon. Forrás: www.axioart.com

A 300 példányban kiadott kötet nyolc tollrajzot tartalmazott, melyek a nem sokkal korábban Budapesten kiállító Thomas de Quincey: *Egy angol ópiumevő vallomásai* című írásának²¹ képzőművészeti adaptációi. Hogyan kapcsolódik össze az ópiummámor a sas szimbolikájával? A továbbiakban erre igyekszem választ találni. Sassy Attila álneve, az Aiglon, William Blake: *A pokol közmondásai* című írásából lehet ismerős. „Ha sast látsz, a Géniusznak egy darabját látod: emeld fel a fejedet!”²² A sas a madarak királya; az ég, a Nap, az isteni uralom jelképe, a napistenek emblémája; diadal a sötétség felett. Szimbolikájának „olimposzi” karaktere abból a mítoszból ered, miszerint a madár a legfőbb olimposzi istenség, Zeusz szent állata volt.²³ Physiologus arról értekezik, hogy a megvénült sas keres egy tiszta forrást, onnan felszáll a Napba, ahol szárnya meggyullad, majd leereszkedik a forrás-

²¹ Thomas de Quincey: *Egy angol ópiumevő vallomásai*, Fordította: Tandori Dezső, Európa Kiadó, 1983.

²² William Blake: *A pokol közmondásai*, In. U.ő. *A tapasztalás dalai. William Blake versei és írásai*. Interpopulart, Budapest, 1993. 112.

²³ Erika Simon, Max Hirmer: *Die Götter der Griechen*, München, 1998. 16-31.

hoz, háromszor megmártózik a vízében, és megfiatalodik.²⁴ Ebben az értelemben a sas az emberi lélek megtestesítője. A századforduló gondolkozására nagy hatást gyakorló Nietzsche így értekezik a sasról: „Sasom éhes és velem együtt tiszteli a napot. Saskörmökkel nyúl az új világosság után. Ti vagytok az én igazi állataim; szeretlek titeket.”²⁵ A Nap felé repülő sas a mennybemenelet, az apoteózis szimbóluma, a napba néző pedig a kontempláció, az isteni titok látásáé, a fizikai szféra feletti győzelemé.²⁶ A sas, a Blake-i génusz az epifánia, a megvilágosodás, a szellemi princípiumának jelképe, melynek szárnyalásában az unt jelen spanyolfalán túl kitárul egy zengő világ. A szecesszió művészetében a sas gyakori szimbólum, mely a művészi küldetéstudatról és az alkotói szabadságról, a művészettel való foglalatosság szentségéről tanúskodik. Így kerülhetett Jakab Dezső és Komor Marcell nagyváradi *Saspatotájá*-nak üvegablakára a magasan szárnyaló sasmadár, (1907-1909) Gróf Károlyi Lajos Fodor Gyula tervezte Üllői-úti bérpátotája bejárata fölé a génuszok körében elhelyezett sas, (1905-1907) s nem véletlen, hogy a Peter Behrens által megálmodott torinói német kiállítás hamburgi csarnokában sasra emlékeztető szárnyas alakok őrzik az élet és művészet szimbolikus forrását jelképező kutat. (1902) Sassy Attila művészneve, az Aiglon tehát olyan beszélő név, amely a szecesszió eszméjének és a felsőbbrendű jellemnek, a szellemi magaslatnak ragyogó, fenséges, a korszakban közismert szimbóluma.

HARLEQUIN

1910 körül a képzőművészek jelentős része már nem az öntudatos, nagy művész maszkjában lépett közönség elé, hanem sokszor a clown, a bohóc szerepében.

Mokry-Mészáros Dezső szemképráztató munkáival Harlequin álnéven robbant be a köztudatba a szintén miskolci származású jóbaráttal, Sassy Attilával egyidőben. Harlequin „fantasztikus” östehetség, eredeti jelenség a korabeli kritikusok szerint. Akkoriban teljesen hétköznapi jelenségnek számított, hogy a Művészház kiállítóinak köréhez tartozó művészek álnevet választottak maguknak: a szintén miskolci származású jó barát, Sassy Attila Aiglon, Fejér Kálmán pedig Venté néven szignálta műveit.²⁷ Harlequin egy

²⁴ Physiologus: A Zsámboki-kódex állatábrázolásaival. Fordította: Mohay András, Budapest, Helikon, 1986. 16.

²⁵ Friedrich Nietzsche: *Ím-ígyen szóla Zarathustra*. Fordította: Wildner Ödön, Grill Károly Könyvkiadó Vállalata, Budapest, 1908. Online: <http://mek.oszk.hu/01700/01740/01740.htm> (Utolsó megtekintés: 2018.01.14.)

²⁶ Jutta Seibert: *A keresztény művészet lexikona*, Corvina, Budapest, 2004. 86.

²⁷ A Művészház 1909–1914. Modern kiállítások Budapesten (kiáll. kat., Magyar

másik művész álnevéül is szolgált: Reviczky Gyula több írását ezen a néven publikálta, többek között olyan, a korai Mokry-művekkel tematikai párhuzamosságokat mutató verseket, mint *A meteorkő*,²⁸ *A Fény*, vagy *A nap dicsérete*. Reviczky mint furcsa, a múzeumi közegben idegenül ható tárgyról ír a meteorkőről, mely csak szemre olyan, mint a többi, azonban van benne valami, „a mi még se földi”. A múzeum közönsége „egy ismeretlen másvilágot” csodál a meteorkőben, ettől olyan ritka, különös aurával bíró, s ettől több, mint egy egyszerű kódarab.



Mokry-Mészáros Dezső (Harlequin): *Idegen világ*,
1910 előtt, karton, olaj, 20x15 cm, magántulajdon

Mokry-Mészáros Harlequin néven szignált munkáinak nagy része szintén az idegen bolygón való élet lehetőségét boncolgatja. Visszaemlékezésében így ír erről a festő: „Muhi pusztára kerültem gazdatisztnak, hol tovább és sokszor a művészi szabadság jegyében folytattam a kedvtelést. Így alakult ki a mikrokozmosz. Ennek kapcsán sokszor elgondolkodtam azon, hogy földünkön

Nemzeti Galéria), Szerk: Zwickl András (*A Magyar Nemzeti Galéria Kiadványai* 2009. 2.), MNG, Budapest, 2009. 38.

²⁸ Reviczky Gyula összes költeményei, Szerk. Koroda Pál, Athenaeum R. Társulat Kiadása, Budapest, 1895.

másfajta életlehetőség is keletkezhett volna, mint amilyen van, s más bolygókon bizonyára másforma lehet az élet, mint nálunk. Így született meg a mikrokozmosz elképzelése festményeimen.”²⁹ Harlequin képei „szent ihlet örült tüzeiben fogant fantazmagóriák”,³⁰ „homályos és rejtelmes szimbólumokba burkolt filozófiai témák”, „Wells-féle óceániai mesék”,³¹ „transzcendentális álmodozások”³² a korabeli kritikusok szerint.

Mokry esetében a Harlequin álnév választása talán nem Reviczky, hanem a szintén jóbarát Gulácsy Lajos hatásának köszönhető, aki ekkoriban festette egyéni és közösségi tudathasadást szimbolizáló megrázó művét, *A bolond és katonát*.³³ A bohócnak a modern művészetben nagy hagyománya van. Cézanne-nál, Picassónál, Chagallnál, Klee-nél és Mirónál is megjelenik: számukra a bohóc a „cirkusz az egész világ” jegyében a művész legfontosabb szimbóluma. Gulácsy bolond-ábrázolásai (*Cogito ergo sum*, *Bolond szegfűvel*, stb.) Victor Hugo *Nevető embere* nyomán születtek. Ezek a művek nem nevetetni akarnak, hanem a commedia dell’arte nézővel összekacsintó, gúnyos narrátorának pózát veszik fel. Mokry önmeghatározása a művészi álnévén keresztül a művészeti közéletben betölteni kívánt pozícióját jelöli, melyre egyrészt az outsiderség, másrészt a finom reflexivitás és önreflexivitás, ironia, intellektualitás jellemző.

A közkedvelt *Vasárnapi Újság* 1908-ban terjedelmes cikket közölt „az álarczos-bálok tarka-barka világában rendre felvonuló” bohócról, Harlequin-ről, aki a 11. században még a halál megszemélyesítője volt.³⁴ „Régi francia költemények és legendák egy undok lényt értettek Harlequin alatt, kit úgy tekintettek és személyesítettek, mint a Halál szellemeinek a vezetőjét.”³⁵ Később Dante *Poklában* tűnik fel Arlecchino néven, a tíz démon egyikeként. A 16. században az olasz arlechino „a naivság és ostobaság, a ravaszság és természetes humor jóízű vegyülékét jelképezi, a ki mindig fülig szerelmes és állandóan zavarba esik, mikor urának vagy saját magának számot kell adni valamiről.”³⁶ „Ki egykor, mint láttuk, sok évszázaddal ezelőtt csak gyászt és szomorúságot jelentett a köztudatban: álarczos báljainkon ma már a fesztelen vidám-

²⁹ Mokry-Mészáros Dezső: *Életem*, kézirat, Herman Ottó Múzeum (HOM), Helytörténeti Adattár, ltsz.: 74.207.1.5, 8.

³⁰ Kywrth? Kürthy György: Művészház. In. *Kritika*, 1910. (I. évf.)1. 12-13.

³¹ B-t. (Bálint Aladár): Művészház harmadik kiállítása. In. *Népszava*, 1910. február 13., 6.

³² Ismeretlen szerző cím nélküli feljegyzése a kiállítás rovathban. In. *Budapesti Hírlap*, 1910. február 8. 16.

³³ Gulácsy Lajos: *A bolond és a katona*. 1909-1911, olaj, karton, 33×25 cm, magántulajdon.

³⁴ Zsoldos Benő: Harlequin. In. *Vasárnapi újság*, 1908. 8. 55. szám, 152-153.

³⁵ Zsoldos, i.m. 152.

³⁶ Zsoldos, i.m. 152

ság és gondtalan kedély megtestesülése.”³⁷ Művészneve, a Harlequin tehát nem csak mint művészallegória, ars poetica értelmezhető, hanem egy sokkal közkeletűbb, a szélesebb közönség számára érthető olvasattal is bírt a kortársak számára.

Mokry-Mészáros Dezső névválasztásával kapcsolatban arra a megállapításra jutottam, hogy Harold Bloom hatásizony-elmélete,³⁸ az abban bemutatott „deformálódás”, „karikírozás” önszegélyező attitűdje magyarázatul szolgálhat elszánt experimentalitására, mely abban nyilvánult meg, hogy egész élete során szüntelenül kereste a nullpontokat, s társadalmon, hivatalos és nem hivatalos művészeti csoportosulásokon való kívülállását mindig demonstratívan hangsúlyozta.

Mokry a bolond és a bohóc motívumával a művészettörténet eleven áramlatába kapcsolódott be: a clown időtlenné váló maskarájában vált maszkatlanná, akárcsak Picasso ezen években festett szomorú harlequinjei, Rouault könnyes arcú bohócai, vagy Gulácsy a *Bolond és katonája*. Utóbbiban Gulácsy emblémaszerűen sűríti egybe saját és a korabeli Európa szellemi állapotának skizoid vízióját.

Az álnév a készen kapott, polgári identitás alól való felszabadulás lehetőségével kecsegtet. Vágyjáték, az önreprezentáció lehetőségeinek tárháza, az önpozicionálás nagy lehetősége. Használatával kapcsolatban azt vizsgáltam, hogy a szerzői név helyettesítésére szolgáló fiktív név milyen fiktív személyiséget hoz játékba. Úgy gondolom, hogy a két vizsgálat alá vett művészi álnév mélyebb jelentésrétegekkel bír, mintsem csupán a transzformáció előidézője lenne. A szárnyaló, aranyló sas, alább pedig a zavarodott tekintetű, torz vigyorú bohóc, - égi és földi, mennyei és pokolbéli – valójában olyan ars poeticák, melyek a korszak emberének Janus arcára és a szecesszió szélsőségek megélésre való hajlamára is rámutatnak.

³⁷ Zsoldos, i.m. 153.

³⁸ Harold Bloom: *The anxiety of influence. The theory of poetry*. 2. kiadás. Oxford, Oxford University Press, 1997.

MI LESZ A MŰVÉSZETTEL AZ ISMERETLEN NÉLKÜL? MESTERSÉGES INTELLIGENCIA A KÉPZŐMŰVÉSZETBEN

KÁNTOR ÁGNES

Ha a mesterséges intelligenciára kell gondolnunk, talán még mindig a filmek humanizált robotjai jutnak először eszünkbe és ritkán tudatosodik bennünk, hogy e technológia használata észrevétlenül a mindennapi életünk szerves részévé vált. Hétköznapi tevékenységeinket, sőt, tudományos munkánkat is keresőrobotok segítik, a pilóta nélküli járművek lassan bárki számára elérhetővé válnak, miközben a legjobb sakk vagy póker-játékosok mind elbuktak már a gépekkel szemben. Ráadásul ezek az automaták éppen azokon a területeken jeleskednek, amelyeket korábban jellemzően az emberi képességek, az emberi intelligencia, voltaképpen maga az ember sajátjaként tartottak számon.

De mi a helyzet a művészettel? Kell-e féltelnünk a művészetet a gépektől és a valódi elgépiesedéstől? Kell-e félnünk, illetve kell-e féltetniük a művészeknek attól, hogy idővel robotok veszik át a helyüket?

Bármennyire utópisztikusnak tűnik a gondolat, hogy a gépek önálló műalkotásokat hozzanak létre, ez már nem a távoli jövő egy ábrándos lehetősége. Ma már nem csak arról van szó, hogy a művészetek vonzódnak a technikaihoz, ahogy mindig is tették, hiszen az új technikák remek eszközei annak, hogy a művészet meghaladhassa saját, korábbi teljesítményeit. Ezek a gépek nem csupán egyfajta kortárs kifejezőeszközként segítik a mindenkori jelen problémáinak megragadhatóságát; mára valóban születtek olyan alkotások, amelyeket teljes egészében algoritmusok hoztak létre.

Az egyik legfrissebb ilyen fejlesztés a Google Brain Projectjébe tartozó *Magenta*, amelyik egy élő kutatás folyamatában, önmagával próbálja megválaszolni a kérdést; létrehozható-e műalkotás gépi tanulás útján. A Magenta ugyanúgy kísérletezik zenei produktumok létrehozásával, mint képzőművészettel, ezidáig azonban inkább zenei területen értek el vele jelentősebb eredményeket. De ha csak az ismert és bárki számára hozzáférhető, kifejezetten vizualitással foglalkozó alkalmazások között akarunk példákat keresni, ilyen algoritmus a szintén Google által fejlesztett *DeepDream* és az abból kiinduló orosz *Ostagram* is.



A DeepDream egyik alkotása

A *DeepDream* képi hatásait mintakereséssel, majd a talált motívum felerősítésével és megsokszorozásával éri el, erősen pszichedelikus vizuális világot létrehozva ezzel. Az *Ostagram* két kép vizuális információi alapján dolgozik, az egyik kép adatai a mintázatot, másiké a stílust határozzák meg. Ehhez hasonló működésű a német *Weiner Reichardt Centre of Integrative Neuroscience and Institute of Theoretical Physics and the University of Tuebingen* kutatócsoportjának jelenleg még fejlesztés alatt álló applikációja, amely híres festők, illetve mesterműveik stílusával ruházza fel a betáplált képeket. A sajátos festői világot textúraként adja hozzá a kiindulási alapként szolgáló fotókhoz, az eredmény pedig olyan, mintha az adott festők eddig ismeretlen műveit látnánk.



A Weiner Reichardt Centre of Integrative Neuroscience and Institute of Theoretical Physics and the University of Tuebingen, Germany kutatócsoportja által közölt fotók

Alapvetően mindegyik programról, illetve alkalmazásról elmondható, hogy rendszere a mintakeresésre, illetve mintaegyeztetésre épít, de ez a vizuális művészetekhez fejlesztett mesterséges intelligenciákra összességében is jellemző. Fogalmazhatunk úgy is, hogy a technológia jelenlegi legnagyobb kihívása a különböző típusú vagy természetű vizuális adatok – festmények, szobrok, fotók és videoművek motívumai, részletei – közötti egyezések megtalálása és a megadott szempontok szerinti csoportosítása. A pillanatnyi eredményeik szerint azonban már nem csak felismerni képesek a látható dolgokat, de a hozzájuk köthető lexikális adatokkal együtt tudják kezelni a vizuális tartalmat. Am ha egyedi műveik alapján akarjuk megítélni a technológiát, jelenleg egyértelműen a zenei fejlesztésekben működik jobban.

Felmerülhet bennünk az is, hogy a vizualitás – Mitchell kifejezésével élve – esetleg tényleg „sűrűbb” annál, mintsem rendszerezni lehetne¹. De közelebb-

¹ A képek többlete egy Mitchell által népszerűvé tett kifejezés. Amellett foglal vele állást, hogy a vizualitás rendelkezik egy olyanfajta sűrűséggel, telítettséggel, ami kívül helyezi a strukturális rendszerezhetőség halmazán. A többlet fogalma kiemeli a vizuális reprezentációt a jelenségek mérhető tartományából, és azt sugallja, hogy

ről megvizsgálva ezeket az automaták által generált kezdeti alkotásokat, kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy már most jobbak annál, mint amit a legtöbb embertársunk valaha is képes lesz létrehozni. Az online múzeumok és digitalizált tartalmak világában pedig az sem kifejezetten zavaró, hogy az alkotások maguk is csupán algoritmusokként léteznek. A mediális művészet térhódításával ez a tulajdonságuk voltaképpen nem is nevezhető jogosan hátránynak, hiszen az újmédia művészet alkotásai, a kompjuterizált, illetve digitális művek legalább annyira problematikusak ilyen szempontból, hiába készültek közvetlenül emberi irányítás alatt.

A fizikalitásnak, illetve ebben az esetben inkább a fizikai jelen-nem-létnek – egyebek mellett – mégis van szerepe abban, hogy a mesterséges intelligencia minden nyomasztó előérzetünk ellenére sem jelent veszélyt a művészek pozíciójára. Minden jel arra mutat ugyanis, hogy a művészeti élmény eléréséhez – legyünk annak akár befogadói, akár létrehozói – elengedhetetlen a testünk, pontosabban saját fizikai tapasztalataink.

Amire Maurice Merleau-Ponty 1945-ös tanulmányában, az *Észlelés fenomenológiájában* igyekszik felhívni a figyelmet az empatikus képességeink szerepével kapcsolatban, azt Freedberg és Gallese egy 2007-es vizsgálatsorozat² keretében a legkülönbébb eljárásokkal igazolta. Empátiánk, az úgynevezett beleérző képességünk tehát valóban határozott szerepet játszik esztétikai tapasztalatszerzéskor, így a műalkotások értelmezésének feltételét jelenti, a folyamat pedig szorosan kötődik testi tapasztalatainkhoz. A vizsgálatok továbbá arra is rámutattak, hogy nem csupán a figuratív műveken látott emberi alakok képesek például az ábrázolt testrésszel megegyező testrészünk irányításáért felelős agyi területet működésbe hozni, testi empátiánkat az absztrakt művek ugyanúgy felébresztik. A nonfiguratív alkotásokon a gesztusok, például az ecsetvonások iránya és hevedése hozzá működésbe testünk utánzás útján megélő képességét; a képeket látva agyunk passzív működésbe hozza például a kezet, amely Lucio Fontana vágását megejtethné a vásznon, vagy Jackson Pollock festékpázmáit csöpögtethetné. De szerveinkben „érezzük” Krisztus sebeit is, vagy Goya rézkarcainak rettenetét. Amikor tehát azt mondjuk, hogy a műalkotásokat zsigereinkben érezzük, egyáltalán nem állunk távol az igazságtól.

a strukturális analógiák ellenére a vizualitás, eltérően a nyelvektől, nem egy formalizált rendszerben célozza meg felépíteni önmagát. In: Mitchell, W. J. T.: *The Surplus Value of Images*” In: *What Do Pictures Want?* The Chicago, Chicago UP, 2004. E jelenség áthatóbb vizsgálata szempontjából azonban Max Imdahl megállapításai szintén megkerülhetetlenek. In: Imdahl M.: *Ikonika - Képek és szemlélésük* In: *Kép, fenomén, valóság*. Szerk. Bacsó Béla, Budapest, Kijarat, 1997. 254-273.

² Freedberg – Gallese: *Motion, emotion and empathy in esthetic experience*. Elsevier, Opinion, TRENDS in Cognitive Sciences Vol. 11 No. 5. 2007.



Caravaggio: Hitetlen Tamás, 1602-1603.

Mindezek után nem meglepő, de ez a vizuálempatikus képesség segít hozzá bennünket ahhoz is, hogy az illúziót, a művek valóságát saját, személyes valóságként tudjuk értelmezni.

A megtestesítés vagy beleérzés folyamatai persze várhatóan a mesterséges intelligencia által készített képek befogadása közben is ugyanúgy megtörténnek bennünk, nézőkben. Ha például egy algoritmus által létrehozott Munch parafrázis megtekintésekor vizsgálatokat végeznének rajtunk, a kutatók minden bizonnyal arra az eredményre jutnának, hogy megismerési, feltérképezési stratégiáink döntően nem különböznek attól, amik a valódi, emberi alkotó által készített művek megtekintése közben működésbe lépnek. Feltehetően az empatizálás folyamatának azonos mechanizmusaival közelítenénk az automaták alkotásaihoz is; a tükröneuronok működése ugyanúgy lekövetné fiktív mozdulatainkban a kvázi-ecsetvonások irányát, mint amikor élő, vagy valaha élt alkotók gesztusaival szembesülünk. Fizikai tapasztalatainkhoz kötött észlelésünk mintázataiból nem is következtethetünk másra.

Viszont nem szabad megfélekednünk arról, hogy legyenek akár teljesen megegyezők megismerési, értelmezési startégiáink a befogadói oldalon, az alkotói oldal valóságához fűződő viszonya erősen eltér attól, amit (hús-vér) emberként magunkénak tudhatunk. Mi nézőként képesek vagyunk a látottakat saját, megélt tapasztalataink valóságába forgatni, és mintegy újraélni őket a művek által, de a mű első nézője, az alkotó – esetünkben az automata

– az ábrázolt világot nem az empaticizálás számunkra otthonos mechanizmusai mentén építi fel. Ha mindez nem is alakítja át alapjaiban a művek befogadásának és értelmezésének feltételeként meghatározott beleérzés folyamatait – lévén a megközelítés csakis megélt élmény alapú lehet –, magát a kialakított művet, annak struktúráját jelentősen befolyásolja, hogy alkotója ember vagy valós érzéki tapasztalat nélkül működő gép. Ez a strukturális felépítés, illetve a gépi struktúra különbözősége az emberi műveket jellemző szerkezeti sajátosságoktól pedig már nyilvánvalóan hatni fog arra, milyen lesz az alkotás, ami majd a szemünk elé kerül.

De pontosan miről is fogjuk megismerni a gépek által készített műveket? Szükségszerű, hogy gépinek, idegennek hatnak majd számunkra? És egyáltalán fel kell ismernünk őket?

Ha egy korai mesterséges intelligencia, illetve az egyik első chatrobot, az *ELIZA* működésére gondolunk, nem biztos, hogy törvényszerű az idegenség azonnali lelepleződése. És még kevésbé biztos, hogy maga az idegenség lesz a gépi működés bizonyítéka.

Az *ELIZÁT* két év fejlesztési folyamatot követően 1966-ban publikálta Joseph Weizenbaum és az első robotok egyike volt, amelyik esetében felmerült, hogy talán átmenne a Turing teszten. Az *ELIZA* ugyanis rövidebb társalgási szituációkban képes volt azt az érzetet kelteni beszélgetőpartnerében, hogy emberrel, nem pedig géppel társalognak.

A gondolkodó, vagyis intelligens gépet feltételező Turing teszt lényege röviden az, hogy egy bíráló személy monitor és billentyűzet segítségével lefolytatott beszélgetésben próbálja megállapítani, hogy a két, általa nem látott beszélgetőpartner közül melyik gép és melyik ember, miközben mindkettő arról próbálja meggyőzni a kérdezőt, hogy ők gondolkodó emberek. Ha öt perc csevegés után sem lehet egyértelműen megállapítani, melyikük a gép, a robot átment a teszten. Habár az *ELIZA* formálisan sosem tudta ezt teljesíteni, egészen meggyőző párbeszédet folytatott le emberekkel. Képes volt bizonyos szintű kapcsolatot kialakítani a kapott információk között, ami persze nem azt jelenti, hogy ténylegesen megértette volna azokat, illetve partnerét. Programja szintén mintaegyeztetéssel dolgozott, és ha valamit nem „értett”, azaz, ha a betáplált adatok alapján nem talált ismert mintázatra, visszakérdezett vagy megkérte chatpartnerét, hogy meséljen neki még az adott dologról, és megvárta, amíg újra olyan panelekkel találkozik, amelyekre a programnyelve tudott reagálni.

Rendkívül érdekes, hogy számos vélemény jelent meg arról, hogy az *ELIZA* ezzel a működésmóddal, vagyis a beszélgetés váratlan elterelésével, illetve annak irányított fókuszaival bizonyos pszichés problémákkal küzdő emberek felépülésében sikeresen tudna közreműködni, hiszen a programjában lévő hiányosságok összességében egy humanisztikus szemléletű pszichoterapeuta

módszerére emlékeztetnek. Ráadásul rövidebb párbeszédekben a beszélgető-partnerek számára sem tűntek természetellenesnek ezek a fordulatok, sőt, a valós érdeklődés illúzióját keltették, így tulajdonképpen ezek a hibák tették az ELIZÁT emberivé.

Az ELIZA példája egyrészt tökéletesen illusztrálja, hogy kommunikációnk milyen mennyiségben tartalmaz feltételezéseket (egyfajta eleve létező közösként tekintünk a legtöbb tudott, számunkra evidens tartalomra). Másrészt felhívja a figyelmet egy másik fontos összetevőre; az ismeretlen szükség-szerűségére. Ahogyan beszédünknek szerves részét képezik azok a tartalmak, amelyekről nem teszünk említést, ugyanúgy válik az elhallgatás, a hiány, a meg nem fogalmazott – vagy megfogalmazhatatlan – tartalom a művészi közlés alkotóelemévé is. Ez az ismeretlen, vagy kimondatlan tartalom lesz tulajdonképpen az a felület, amire kivetíthetjük személyes tapasztalataink által megformált képeinket, képzeleteinket. Ez lesz az a kvázi-tér a műalkotás terén belül, amivel szabadon rendelkezhetünk.

Nagy szükségünk van ezekre a homályban hagyott részletekre a műveken, ugyanis olyan kognitív sémákat hívnak elő, amelyeket a hétköznapi valóság érzékelése közben is használunk. A művek így a valóságosság illúzióját is könnyebben képesek felébreszteni és közvetíteni. Nem utolsó sorban pedig a tényleges saját élmény bevonásával – ahogyan azt a korábban említett tükröző mechanizmusok vizsgálatával kimutatták – a befogadáshoz fontos azonosulás, empatizálás folyamatai is felerősödnek. A kiegészítések kényszerével ráadásul már nem csupán passzív működések kötnek bennünket az adott műhöz, bizonyos részleteit valóban nekünk kell felépítenünk.

Ha illusztrálni szeretnénk a jelenséget, Leonardo da Vinci festészete kiváló példákat szolgáltathat számunkra. A reneszánsz mester ugyanis a valóságosság képi illúziójának elérése érdekében olyan rajz- és festészettechnikai eljárásokat dolgozott ki, amelyek arra a megfigyelésre támaszkodtak, miszerint életszerűbb lesz a kép, ha a látvány bizonyos részleteit a mindenkori néző fantáziájára bízuk, és kidolgozatlanul, „ködben” hagyjuk. A *sfumato*³ és számos másik, mára már festészeti tradíciónak tekinthető technikai újítás lehet az oka annak, hogy a festményen ábrázolt képi illúzió kényelmesebb a szemnek, mint a fényképen rögzítettek⁴. Hiába jelenti tehát a fotó a valóság

³ A *sfumato* egy Leonardo nevéhez köthető festészettechnikai eljárás. Már neve is utal arra, hogy lényege abban rejlik, hogy a megvilágított és sötétben hagyott részek közötti átmenetet, a jól kidolgozott és a nem látható részletek határait nem jelöli ki pontosan, hanem mint egy füstreteg, összemossa azokat, fátyolosan lágy körvonalakat létrehozva.

⁴ Melcher, D. – Cavanagh, P.: Pictorial cues in art and in visual perception. In: Francesca Bacci and David Melcher Eds.: *Art and the senses*. Oxford, UK, Oxford University Press, 2011. 359-394.

közvetlenebb leképezését, kognitív mintázataink követésével otthonosabb, emberibb képi valóságot is teremthetünk.

És éppen ez az, amire a gépek jelenleg alkalmatlanok. A mesterséges intelligencia képtelen arra, hogy saját nézőpontja szerint szelektáljon a megtapasztalható valóság részletei között, lévén nincsenek önálló, valós tapasztalatai. Képes azonban a betáplált információk alapján egyedi kombinációkat létrehozni, és ebben verhetetlennek tűnik. Nem kizárt az sem, hogy egy hatalmas kombinációs lehetőséget nyújtó adatbázis esetén létrehozható általa olyan variáns, amely kevesebb sematizmust tartalmaz, mint egy átlagos képességű képzőművész bármelyik alkotása. A *machine learning*, (vagyis a gépi tanulás) fejlődésének üteme és a technológia aktuális lehetőségei arra engednek következtetni, hogy a mesterséges intelligencia az elkövetkező években a művészetekre, így a képzőművészet területére is óriási hatást gyakorol majd. Elképzelhetetlennek tűnik, hogy ez a mindennapjainkat átformáló technológia éppen a mindenkori valóság viszonyait problematizáló művészetet ne hagyja nyomokat. Ám – ebben a pillanatban – ugyanennyire biztosnak látszik az is, hogy a mesterséges intelligencia nem fogja kisajátítani a művészetet, és a művészek munkáját sem fogják elvenni a gépek. És nem azért nem történhet meg ez, mert alkotásainak gépi struktúrája annyira befogadhatatlan, idegen lenne számunkra, hanem éppen azért, mert nem ismeri az idegent.

A mesterséges intelligencia csak azokkal az adatokkal tud dolgozni, amelyek adottak számára, amelyeket ismer, mert már léteznek. Ha képes lesz kombinációs rendszerébe építeni valahogyan a szükségszerű ismeretlent – az üres, a hiányos, a deviáns vagy csak homályosan megfogalmazott részletek megjelenítését –, nagy valószínűséggel azzal sem tudna a valódi véletlen, az új, vagy az idegen váratlanságával hatni. Semmi nem hathat váratlanul, ami rendszerbe van foglalva⁵. A rendszeren belüli véletlen vagy váratlan fordulat – egyelőre úgy tűnik – csupán a rendszer hiányosságának, hibájának tekinthető, ahogyan azt az ELIZA esetében is láthattuk.

A lépést az ismeretlenbe csakis az ember képes megtenni, és úgy tűnik, e lépés nélkül számunkra értékes műalkotás nemigen működhet. Az ismeretlen, az idegen sajátosan emberi fogalom, sőt, emberi kritérium; olyan feltétel, ami nélkül azért nem létezhet művészet, mert az emberi létezés sem képzelhető el nélküle.

⁵ A Rutgers (The State University of New Jersey, University of Washington) egyik kutatócsoportja kifejezetten az abnormalitás vizuális természetével foglalkozik, képi információkban próbálják megtalálni azokat a mintázatokat, ami a számunkra izgalmas deviancia képlete lehet.

***„Az elidegenedés önmagunktól, egymástól
és a világtól a manapság leggyakoribb
szenvedés, olyannyira, hogy már-már
elfogadjuk, normálisnak vesszük.”***

AZ ELEMBERIETLENEDETT ÉN – AZ ÖNMAGUNKTÓL ELIDEGENEDÉS KÓRÁLLAPOTA

SZENDI ISTVÁN

Egy a húszas évei derekán lévő fiatalembert életében először vesznek fel pszichiátriai osztályra, meggyőződése, hogy őt egy másik bolygóról küldték azért, hogy segítsen a felsőbbrendű indiaiaknak megváltani a világot. Kezelése során orvosához kerülnek naplói, melyből kiderül, hogy már csaknem egy évtizede, még serdülőkorában indult meg benne egy folyamat, furcsa változásokat tapasztalt magán, valami 'nem-emberivé' vált benne, ami miatt undorodni kezdett magától¹. A lassú, fokozatos átalakulás fiatal felnőttkorában pszichózisba torkollott. Jelen dolgozat az átalakulás világába nyújt betekintést.

SZKIZOFRÉNIÁS PSZICHÓZIS ÉS SZELF-ZAVAR

Klinikai megfigyelések, empirikus kutatások és fenomenológiai megfontolások, egyaránt és együtt, arra utalnak, hogy a szkizofrénia betegség pszichopatológiai magva a szelf-zavar². Ez azonosítható már a betegség-megelőző állapotokban is, a pszichózis kibontakozásában alkotó szerepe van, és az előrehaladott szakaszok változatos pszichotikus tüneteiben is tetten érhető, azoknak koherenciát biztosít. Szkizofréniában a pszichotikus transzformáció nem érthető meg a finomabb, mégis alapvető megelőző jelenségek figyelembe vétele nélkül². Ebben a betegségben általában az jellemző, hogy egy fiatal felnőttkori első (téveszmék, hallucinációk és más érzékelési, gondolkodási valamint érzelmi zavarok jelentkezésével járó) ún. pszichózis után hosszabb-rövidebb (általában több éves) egyensúlyi időszak következik, amikor a betegek többsége családi környezetben él, gyakran visszatérnek munkájukhoz vagy tanulmányukhoz, esetleges maradvány-tüneteik enyhék. Ezt a periódust azonban újabb, átmeneti pszichotikus időszak törheti meg, mely (sok esetben időszakos kórházi) kezelés hatására múlik, és fokozatosan visszaáll az egyensúly. Az időszakosan visszatérő, fokozatosan kristályosodó (kívülről leglátványosabbnak tűnő) pszichotikus tünetek állapot jelenségek, jelentős intra- és

¹ Möller P (2001) Duration of untreated psychosis: Are we ignoring the mode of initial development? *Psychopathology* 34:8-14.

² Parnas J, Sass LA (2001) Self, solipsism, and schizophrenic delusions. *Philosophy Psychiatry and Psychology* 8:101-120.

interindividuális változatosságot mutatnak^{3,4}, nem lényegi, nem specifikus jelenségek a szkizofrénia kifejlődésének megértéséhez^{5,6,7}. Parnas és Sass szerzőpárostól származó hasonlat² szerint szkizofréniában a kikristályosodott pszichotikus tünetekre fókuszálni olyasmi, mintha a magasvérnyomás betegség okait kizárólag stroke-os betegek tanulmányozásával próbálnánk meg felderíteni.

A pszichotikus tüneteken túl tekintve, a szelf-zavar megnyilvánulásait szkizofréniában mindig is a klinikai kép lényegi összetevőjeként kezelték, még ha más terminológiát használva vagy más elméleti keretben tárgyalták is. Ennek összefoglalását Parnas és Sass tanulmánya² alapján tekintjük át. Már a 19-20. század fordulóján részletes leírások születtek a szelf-élmény zavarairól, korai esetközlésekben különösen gazdag a francia pszichiátria (Janet, 1903; Hasnard, 1909; de Clérembault, 1942). Eugen Bleuler, svájci pszichiáter, a betegség egyik legismertebb teoretikusa, a szelf-zavart involváló⁸ szkizofréniás autizmust, valamint a személyiség viselkedési tüneteket és „demenciát” magába foglaló „alap zavarát” a betegség „komplex fundamentális”, diagnosztikus jellegzetességének tekintette, ami változatlanul érinti a szelf károsodását is (Spaltung: hasadás – „az egész ép, mégis, az Én nincs sehol”, E. Bleuler, 1911). Emil Kraepelin úgy fogalmazott, hogy a szkizofrénia jellegzetessége a tudat egységességének hiánya („karmester nélküli zenekar”), ami kapcsolatban van a személyiség belső integritásának destruálódásával, ahol az érzelmek és az akarat károsodnak különösen (1913). Joseph Berze explicit módon az én-tudat zavarát, a szelf-felismerés luminozításának (világosságának) és affektabilitásának (hatást kiváltó képességének) elégtelenségét jelölte meg a betegség elsődleges zavaraként. Karl Jaspers (1923) esetleírásai tapasztalatából is merítve meghatározta azokat az élménymódokat, melyekben a szelf felismeri magát (aktivitás, egységesség, időbeli azonosság,

³ Parnas J, Bovet P (1995) Research in psychopathology: Epistemologic issues. *Comprehensive Psychiatry* 36:167-81.

⁴ Parnas J, Bovet P, Innocenti G (1996) Schizophrenic trait features, binding and cortico-cortical connectivity: A neurodevelopmental pathogenetic hypothesis. *Neurology, Psychiatry and Brain Research* 4:185-96.

⁵ Huber G (1983) Das Konzept substratnaher Basissymptome und seine Bedeutung für Theorie und Therapie schizophrener Erkrankungen. *Nervenarzt* 54:23-32.

⁶ Klosterkötter J (1988) *Basissymptome und Endphänomene der Schizophrenie. Eine empirische Untersuchung der psychopathologischen Übergangsreihen zwischen defizitären und produktiven Schizophreniesymptomen*. Berlin, Springer.

⁷ Parnas J (1999). From predisposition to psychosis: Progression of symptoms in schizophrenia. *Acta Psychiatrica Scandinavica* (suppl. 395) 99:20-29.

⁸ Parnas J, Bovet P (1991) Autism in schizophrenia revisited. *Comprehensive Psychiatry* 32:7-21.

én/nem-én elhatárolás). Kurt Schneider (1959) a szelf-zavarokat az ego-határok elvesztését tükröző passzívítási jelenségekként határozta meg. Christian Scharfetter (1980, 1981) a szelf-élmény tartományok jaspers-i meghatározását némileg módosította, és a komplexitás növekedése mentén hierarchikus rendbe állította (vitalitás, aktivitás, folytonosság, elhatárolás, identitás), valamint felvetette, hogy számos téveszmés jelenség szelf-zavarokra adott kompenzatorikus reakciót testesíthet meg. A fenomenológiai pszichiátria képviselői (többek között Minkowski, Laing, Blankenburg, Tattosian, Kimura és Sass) részletes szelf-zavar leírásokat adtak, munkásságuk fő implikációja az a felismerés, hogy a szkizofrénia elsődleges zavarát a szelf-élmény eltérések jelentik. A kóros szelf-élmények jelentőségének elméleti kidolgozása Parnas és Sass munkásságában tetőzik ^{2,9}, ahogy a zavarok szisztematikus leírása is (EASE: Examination of Anomalous Self-Experience)¹⁰.

Az, hogy sem a pszichotikus, sem a prodromális tünettan nem korlátozódik egyetlen sajátos tudati aspektusra, hanem különféle érzék-modalitások zavaraként manifesztálódik, arra utal, hogy valami alapvető, elemi, átható, generatív zavar lehet a háttérben⁷. Minkowski úgy fogalmaz (1926), hogy nem egyik vagy másik működés károsodott, hanem sokkal inkább azok kohéziója, harmonikus együttműködésük – az esszenciális zavar a működések közötti „intersticiális” térben van. Fenomenológiai perspektívából a tudatos élmények számára a szelf alapvető érzete az egyesítő médium vagy mező, és ha ez zavart szenved, annak a tudatos élmények különféle modalitásában reverberáló hatása lehet⁹. Dennett arról ír, hogy az [itt: narratív] szelf a narratív gravitáció központja, mely körül az emlékek, történeteink és döntéseink keringenek¹¹. Ennek fenomenológiai szempontú analógiájában elemi tapasztalási szinten is az (alapvető, minimális) szelf az élmény-gravitáció központja, ami ha megzavarodik, a tudatosság különböző aspektusai és élményei károsodhatnak¹².

⁹ Sass LA, Parnas J (2003) Schizophrenia, consciousness and the self. *Schizophrenia Bulletin*, 29:427-444.

¹⁰ Parnas J, Moller P, Kircher T, Thalbitzer J, Jansson L, Handest P, Zahavi D (2005) EASE: Examination of Anomalous Self-Experience. *Psychopathology* 38:236-258.

¹¹ Dennett DC (1991) *Consciousness Explained*. London, UK, Allen Lane.

¹² Nelson B, Yung AR, Bechdolf A, McGorry PD (2008) The phenomenological critique and self-disturbance: implications for Ultra-high risk („prodrome”) research. *Schizophrenia Bulletin* 34:381-392.

A szelf-zavarok formáinak megértéséhez szükséges elkülöníteni a szelf-szerveződés szintjeit vagy típusait. Parnas fenomenológiai perspektívából három szintet azonosít, a prereflektív, a reflektív és a narratív szelf-szerveződések¹³. Prereflektív szinten történik az átélt és tudatosuló élmények első személyű adódása, annak az implicit felismerése, hogy ezek az én élményeim. Ezt nevezik 'alapvető' vagy 'minimális' szelfnek, és 'ipseitáshoz' is. Jóval összetettebb, már explicit szinten, a reflektív szelf szintjén, magamat az élmények és akciók változatlan és tartósan egzisztáló alanyaként ismerem fel. Narratív vagy szociális szelf-szinten pedig a személyiség, az életrajzi emlékek, az élettörténet és a narratív identitás bontakozik élethosszig. A szelf-zavar modellje szerint szkizofróniában a szelf károsodása az elemi, prereflektív, ipseitás szinten alakul ki¹⁴.

A tudatos élmények fenomenális állapotok, alapvetően különböznek a fizikális (agyi neurobiológiai) állapotoktól, kizárólag tartalmuk révén léteznek¹⁵. Saját tudatos élményeinkhez kizárólagos hozzáférésünk van, úgy ahogy az senki másnak nincs. Ezek az élmények közvetlen szubjektív adódásukban nem érhetők el kívülről. A számban lévő korty bor fanyarságának élményét más nem érzékelheti, tapsoló tenyereim ütésének kissé fájdalmas érzete csak az én elmémbe létezik. Szubjektív érzete nélkül az íz nem íz, a fájdalom nem fájdalom. Az íz és a fájdalom nem az ízt és a fájdalmat konstituáló neuronok tüzelése az agyamban, hanem szenzációk észlelése a tudatomban. Az élmények szubjektív, más által nem elérhető, prereflektív adódását a filozófiai irodalomban változatos kifejezésekkel jelölik, mint 'qualia', 'nyers érzés', 'első személyű perspektíva' vagy 'elsődleges élmény'. Elkülönítő sajátosságuknak három kiemelkedő vonása van, áttetszőségük, jelenlétük és perspektívaságuk¹⁵.

Nem közvetlenül éljük meg a valóságot. Azt a realitást, amiben elmerülten élünk, nem közvetlenül tapasztaljuk, hanem agyunk működése konstruálja. Ám mivel a konstrukció mechanizmusa maga nem jelenítődik meg benne, az élmény áttetsző, transzparens¹⁵. Nem vagyunk képesek érzékelni az információfeldolgozás során az agyi neuro-komputációs mechanizmusok aktivitását (mint filmnézés közben a vászon és vetítésugar jelenlétét). Az élmény transz-

¹³ Parnas J (2003) Self and schizophrenia: a phenomenological perspective. In: Kircher T, David A, eds. *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Cambridge, Cambridge University Press. 127-141.

¹⁴ Parnas J, Handest P (2003) Phenomenology of anomalous self-experience in early schizophrenia. *Compr Psychiatry* 44:121-134.

¹⁵ Kircher TTJ, Leube DT (2003) Self-consciousness, self-agency, and schizophrenia. *Consciousness and Cognition* 12:656-669.

parenciája így naiv realizmushoz vezet, annak a hallgatólagos, tacit feltételezéséhez, hogy a fenomenális tudattartalmaink közvetlen kapcsolatban vannak a környezettel¹⁵. Implicit feltételezésünk tévességére csupán a konstruáló rendszer működészavaraikor ébredhetünk rá, specifikus agyi területek léziói a fenomenális élmény kóros veszteségeit eredményezhetik. Például, achromatopsia esetén a látvány színélményét izoláltan is elveszíthetjük a forma és mozgás élményének megőrzöttsége mellett.

Az elsődleges élmények második aspektusa jelenlétük, jelenvalóságuk¹⁵. Ezek az élmények figyelmünk fókuszában állnak. Ezzel szemben vannak olyan mentális fenomének, melyek soha nem érik el a fenomenális tudatosulást, tudattalanok maradnak (mégis hatással lehetnek viselkedésünkre is, pl. a szenzoros ingerek tudattalan feldolgozásakor)^{16,17}. Vannak ugyanakkor tudat-előttés állapotok is, melyek beléphetnek a fenomenális tudatosságba, ha figyelmünk rájuk irányul. A tudatos, a tudat-előttés és a tudattalan mentális állapotokat prereflexív tudatosságként jelöljük, és ezen belül a tudatos és tudat-előttés állapotok képezik a fenomenális tudatosságot¹⁵.

Az elsődleges élmények harmadik jellegzetessége az 'ipszeitás'¹⁸, az 'enyém-ség' vagy 'perspektívaság', 'első személyű perspektíva'; ami azt jelenti, hogy az élmények mindig és kizárólag egy Én élményei¹⁵. Az Én minden elsődleges élményben implicit, prereflektív módon jelen van, és lényegi a teljes tudatosulási folyamat szempontjából. Az Én egy mezőhöz hasonlítható, melyen minden élmény keresztül megy, egy közeg, amelyben minden élmény lehetővé válik és megvalósul^{18,19}. Az alapvető szelf nem következtetett, nem introspekciónál származik, hanem minden elsődleges élmény intrinzik sajátossága. Amikor van egy percepciónk, az számunkra első személyű perspektívában adódik, csak saját nézőpontunkból és kizárólag saját tudatosulási mezőnkön belül érzékelhetjük. Merleau-Ponty szerint a szubjektum és az objektum a jelenlét egységes struktúrájának két absztrakt momentuma²⁰. Az ipszeításra hasonlat lehet a gyertyafény, ami ha meggyullad, megjeleníti az addig sötétbe burkolózott, láthatatlan környezetet, ugyanakkor egyúttal önmaga is láthatóvá válik.

¹⁶ Dehaene S, Naccache L (2001) Towards a cognitive neuroscience of consciousness: Basic evidence and a workspace framework. *Cognition* 79:1-37.

¹⁷ Rees G (2001) Neuroimaging of visual awareness in patients and normal subjects. *Current Opinion in Neurobiology* 11:150-156.

¹⁸ Parnas J (2000) The self and intentionality in the pre-psychotic stages of schizophrenia: A phenomenological study. In: D Zahavi (Ed.), *Exploring the self*. Amsterdam, Philadelphia, John Benjamin. 115-147.

¹⁹ Zahavi D (2003) Phenomenology of self. In: T Kircher and A David (Eds.), *The self in neuroscience and psychiatry*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

²⁰ Merleau-Ponty M (2002 (1945)) *Phenomenology of Perception*. Smith C (trans), Routledge Classics, Taylor and Francis, London, UK.

Az enyémiség-élmény, az ipszeitás, az agyban a belsőleg generálódó inputok folyamatos forrása által válik lehetővé. A belső proprioceptív inputok és agyi háttéraktivitás állandó, hallgatólagos, tacit jelenléte a prereflexív tudatosság forrása. A gondolatok folyamatos áramlása¹¹ és a test folyamatosan frissülő belső reprezentációja képezi az enyémiség érzéshez az ismerős és egyedüli kísérletet. Ez az enyémiség-érzés teszi élményeinket egyedülállóvá és egységessé²¹.

Az elsődleges élmények egy kitüntetett, sajátos típusát képezik az önmagunk észlelésének közvetlenül adódó aspektusai, az elsődleges szelf-élmények. Ezek önmagunk prereflektív észlelésének tapasztalatai, melyek ugyanúgy transzparenssek, jelenvalók és perspektivikusak, mint minden más elsődleges élményünk¹⁵. Ezek magukba foglalják az akciók indításának, forrásának érzetét, azaz a szelf-ágenciát; a határokkal rendelkező testi egészlegesség érzetét, a szelf-koherenciát; az időben való tartósság érzetét, a szelf-folytonosságot; valamint az egyéb élményekkel kapcsolatos hatás élményét, a szelf-affektust (-affektivitást). Az elsődleges szelf-érzetek élményeinek összessége, az Én átható érzete, a szelf-konstrukció. Itt is tapasztalható egy naív realizmus a transzparencia miatt: akárcsak a világgal, magunkkal is közvetlen kapcsolatot érzünk, akkor is, ha ez szintén agyi működéseink pusztá konstrukciójának az eredménye, amit mi nem tudunk érzékelni és felfogni. Mindaddig, amíg ez a naív realizmus meg nem dől (pl. a deperszonalizáció, vagy az idegen kontroll élmény eseteiben)¹⁵.

A fenomenológiai pszichiátria megközelítésében a szkizofrénia generatív pszichopatológiai magva az elsődleges szelf-élmények zavara.

A SZELF-ÉLMÉNY ZAVAROK

A JELENLÉT ZAVARAI a prodromális élményekben az elsők között jelennek meg^{22, 23}. Csökken az én teljességének és valóságosságának érzete, amihez gyakran a világtól való elidegenedés érzése is társul. A mélyreható változást nehéz szavakba önteni, mert a létezés alapvető, átható, megszokott

²¹ O'Brian G, Opie J (2003) The multiplicity of consciousness and the emergence of the self. In: T Kircher and A David (Eds.), *The self in neuroscience and psychiatry*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

²² Parnas J, Jansson L, Sass LA et al. (1998) Self-experience in the prodromal phases of schizophrenia. *Neurology, Psychiatry, and Brain Research* 6:97-106.

²³ Møller P, Husby R (2000) The initial prodrome in schizophrenia: Searching for naturalistic core dimensions of experience and behavior. *Schizophrenia Bulletin* 26:217-32.

és magától értetődő élménye zavarodik meg. Nem ez vagy az a működés változik meg benne, hanem a létezés érzékelése. „Nem érzem magam, nem vagyok magam, elvesztettem a kapcsolatot magammal, embertelenné válok, elemberietlenedem, szörnnyé leszek”²⁴. Az egzisztenciális kifordulás élményei ezek, az egyén nem érzi magát teljesen létezőnek, tudatosnak, jelenvalónak, a tapasztalás szokásos élményei által érintettnek. A tapasztalásban és a tevékenységekben fenomenológiai távolság keletkezik, az élmények, érzelmi töltet nélküli, mechanikus érzékeléssé válnak, megszűnik a világba merülés természetessége². A tapasztalás élményi hasadéka mellett annak közvetlen jelentése is szétfoszlik. A világhoz hangolódás folytonosságához szükséges domináns nézőpont fellazul, ezzel megszűnik a potenciális rivális perspektívák automatikus kizárása, azaz a 'perspektivális korlátozás'²⁴, és egyfajta polivalencia jelenik meg. A 'common sense', a józan értelem, a világ jelentőségeinek közvetlen, preconceptuális megragadása elvész, a jelentés fragmentálódik, megjelenik a zavarodottság, a perplexitás és az autizmus⁸. A jelenlét élményének hiányosságához és a közvetlen jelentés feltöredezéséhez társulva az Én közvetlen tapasztalása is megváltozik, a háttérélményből előtüremkedik és a percepció túlzottan tudatosuló objektumává válik. A szelf-tudat túlfokozottságában, a hiperreflexivitásában, az Én egyes aspektusai tárgyiasulnak, a szubjektum a maga számára objektummá válik²⁴. Mindeközben a belátás, ítélőképesség tartott, az illető tisztában van vele, hogy ő ő (Hesnard, 1909).

A TESTVALÓSÁG ZAVARAI. A test esetén is megvalósul a fenomenológiai távolodás, a testi élmények tárgyiasulása és fragmentálódása. Távolodik a testvalóság élménye, a személy elidegenedik a testétől, azt tárgyként kezdi megélni. Kényelmetlen a testben lenni, a testrészek érzésre szétkapcsolódhatnak, izolálódhatnak, ami a test-lélek egység dezintegrálódásának, felbomlásának, darabokra esésének prepsichotikus pánikjával társulhat². Enyhébb változatban a testi morfológia változásait érzékelik, a test részei kisebbek vagy nagyobbak, könnyebbek vagy nehezebbek. Ez optikai illúziókkal is társulhat, melyek közül legismertebb a 'tükör-jelenség'. A szelf-változás érzékelése miatt az egyén vagy vizsgálhatja magát a tükörben, mivel saját tekintetét üresnek, megváltozotttnak látja, arckifejezése idegennek tűnik; vagy ellenkezőleg, kerüli a tükörképét, mert az fenyegetőnek hat², vagy mert nem tudja elkülöníteni melyik az igazi, ő vagy a tükörképe. A motoros tevékenységek során váratlanul blokk léphet fel a szándékolt mozgás kivitelezésénél, ami hirtelen és rövid ideig tartó bénultságérzéssel is társulhat. Vagy ellenkezőleg, motoros vagy verbális aktusok fordulhatnak elő szándék nélkül. Beszéd

²⁴ Sass L (1992) Heidegger, schizophrenia, and the ontological difference. *Philosophical Psychology*, 5:109-32.

közben akaratlanul, a kifejezett gondolathoz nem kapcsolódó szót mondhat ki, majd folytatja a beszédet különösebb magyarázat nélkül, vagy valami formális elkendőző utalást követően². Gyakori még a motoros tevékenységek de-automatizációja, amikor is szokványos tevékenységek végzése hirtelen tudatos figyelmet és mentális erőfeszítést követel². A személy hirtelen azt hiheti, ha nem figyel a lábaira lépés közben, elesik, vagy ha nem figyel tudatosan a légzésre, akkor az leáll.

A TUDATÁRAMLÁS ZAVARAI. Az Én-tudat, a tudat- és gondolatáramlás esetén is megnyilvánulhat a mentális tartalmak fenomenológiai távolodása, az ényémség érzés megszűnése. A gondolatok autonómnak, semmiből jövőnek tűnnek, ego-nélküliek². „Gondolkodom? Mivel semmi sem képes bizonyítani, hogy gondolkodom, nem tudhatom, hogy létezem-e” (Hesnard, 1909). Egyes gondolati elemek megtörhetik az áramlás folyamatát (interferáló automatikus gondolatok, 'gondolat-tickek'). Ezeket felismerik sajátként, tartalmuk semleges, és nem váltanak ki belső ellenállást vagy küzdelmet², inkább értetlenséget. Ezek az introspektív élmények is a tárgyasulás felé sodródnak, hiperreflexív objektivációjuk tárgyszerű minőségek (gondolatom tömör, kapszulázott) vagy tériesedés megjelenéséhez vezet (gondolatok mintha az agy egyik oldalában vagy a koponya mögött lennének, „mintha a világot valahogy sokkal hátrébról nézném”)². A depressziós ruminációval szemben érzelmileg semleges, kapcsolat nélküli gondolatok különböző irányokból érkehetnek összefüggő jelentés nélkül, egészen ún. 'gondolat-nyomásig' fokozódva. Vagy „mintha a tudat különböző forrásokból áradna, melyek nincsenek kapcsolatban egymással, mindegyik saját helyén pulzál”². Máskor gondolatok tűnhetnek el fokozatosan vagy hirtelen a tudatfolyamból (gondolat-blokk), vagy a szelf-felismerés szakad meg hirtelen (a tevékenység tudatossága vész el másodpercekre, vagy nem tudja, hogy került oda-ahol éppen találja magát)². Az ényémség-érzet csökkenése a hiperreflexív tárgyasulással a szelf hasadásának élményéhez vezethet, pl. megfigyelő és megfigyelt énre. Vagy tériesedő szelfek oszcillálására, amit mintha-élményként, metaforikus szinten, pl. jó és ördögi részek küzdelmeként élhetnek meg a betegek, ami különösen prepszichotikus állapotban gyakori².

A SZELF-ELHATÁROLÁS ZAVARAI. Az én és nem-én elkülönítés képtelenségét Bleuler tranzitívizmusnak nevezte (1911), ahol a nem-reflexív ön-felismerésben automatikusan konstituálódó én/nem-én elhatárolás az ényémség-érzés hiányosságának következményeként szenved zavart. Ezt utólagos reflexió tükrözheti (pl. „az átmenet köztem és a világ között folyékony, ami levegőmolekulák, izzadságcseppek és piciny bőrhám töredékekből állhat”)². Megzavarodik a különbségtétel maga és beszélgetőtársai között, vagy annak

az érzékelése, hogy melyik gondolat kitől származik. A testi kontaktust az egyén egzisztenciájának fenyegetéseként élheti meg, ami a passzivitás, a világnak kiszolgáltatottság élményével is társulhat².

EGZISZTENCIÁLIS REORIENTÁCIÓ SZOLIPSZIZMUS, CENTRALITÁS. A szellem és az ész válasza az elme és a test élményének, ezen keresztül a létezés tapasztalásának mélyreható, érthetetlen megváltozására az, hogy igyekszik ezeket meglévő sémákhoz illeszteni. Emiatt a személyek világnézete gyakran fundamentális változásokon megy át²³. Az én-élmény torzulások kívül esnek a közönséges, természetes, laikus metafizikán, ezért fokozatos elmélyedés jellemző filozófiai, természetfeletti és metafizikai témákban, ami a prodromális fázis vizsgálatokban általános megfigyelés^{23,25}. „Mindent, amire csak gondoltam definiálni és elemezni kellett, a világ és a létezés új koncepcióira volt szükségem, új elméletekben és érdeklődési körökben mélyedtem el, melyek fokozatosan átvették a gondolkodásomat és életmódomat”²³. A valóság fokozatosan elme-függővé válik, az okság nem-fizikainak tűnik, a szelf-világ polaritás homályossá válik, a normálisan tacit, hallgatólagos mentális folyamatok az introspektív figyelem terébe kerülnek²⁶. A szolipszizmus itt a szelf feloldódásának és a világ fokozódó szubjektívációjának sajátos keverékét jelenti²⁷. Ez egy centrális pozíció élményét sugallja, pl. a kutyák kint az utcán rá ugatnak, vagy a rádióban folyó műsor segítségével vele próbálnak megértetni valamit. Mindeközben tisztában vannak vele, hogy ezek számárságok²⁸. Egy orvos például átsuhanó pillanataiban úgy érezte, hogy ő az egyetlen igazi orvos a világon, és az emberiség sorsa az ő kezében van. Ezeket az érzéseit, mint teljes értelmetlenségeket igyekezett azonnal elnyomni². Egy páciens úgy érezte, hogy csak azok a tárgyak valóságosak, melyek az aktuális látómezején belül vannak, és mintha a világ többi alkotója, beleértve az ismert személyeket és helyeket is, valójában nem léteznének. Az öngyilkosságra vonatkozó kérdésre úgy felelt, „soha nem ölhetem meg magam, mert nem tudom elképzelni, hogy a világ ne legyen megjelenítve [általam]”². A szolipszista pozícióban feltételezhetnek egy csak általuk elérhető, rejtett ontológiai mezőt, dimen-

²⁵ Yung AR, McGorry PD (1996) The initial prodrome in psychosis: descriptive and qualitative aspects. *A NZ J Psychiatry* 30:587-599.

²⁶ Parnas J (1999) On defining schizophrenia. In: *Evidence and experience in psychiatry*, vol. 2: *Schizophrenia*, ed. M. Maj and N. Sartorius, 43-45. New York, Wiley and Sons.

²⁷ Sass L (1994) *The paradoxes of delusion: Wittgenstein, Schreber, and the schizophrenic mind*. Ithaca, NY, Cornell University Press.

²⁸ Gross G, Huber G, Klosterkötter J et al. (1984) *Bonner Skala für die Beurteilung von Basissymptomen*. trans. P. Handest and M. Handest, ed. J. Parnas and P. Handest. 1995. Copenhagen, Synthélabo Scandinavia A/S.

ziót, ami a betegség kifejlett stádiumaiban finom grandiozitáshoz is vezethet, ilyenkor másokat szármalmasnak, [ontológialag] tudatlanoknak tarthatnak².

HIPERREFLEXIVITÁS ÉS CSÖKKENT SZELF-JELENLÉT. A kóros szelf-élmények különböző élményi dimenzióin egy alapvető minta tűnik át, mindezek háttérében a hiperreflexivitás és a csökkent szelf-jelenlét egymást kiegészítő torzulásai állnak^{9,29}. A hiperreflexivitás a túlfokozott én-tudat egy formája, az én-élmények egyes normálisan tacit aspektusainak fokozott tudatosulása, tárgyiasulása, amikor is egyes háttér szelf-élmények explicitté, fókálissá válnak⁹. A természetes én-élmény egyes összetevői (pl. a légzés vagy a járás aktusa) a figyelem tárgyaivá lesznek, idegenednek, szeparálódnak, tárgyiasulnak. A hiperreflexivitás magába foglalja a hiperreflektivitást is (azaz a túlfokozott reflektív, intellektuális folyamatokat is), de még inkább olyan nem-intellektuális tudatosulási mechanizmusokat jelentenek, melyekben a háttér, proprioceptív testélmények nem-akaratlagosan, önkéntelenül a tudatba villannak³⁰. A csökkent szelf-jelenlét ugyanannak a folyamatnak egy komplementer aspektusát hangsúlyozza, melyben az explicitté váló szelf-aspektusok többé már nem a természetes én-ség médiumaként vannak megélve⁹, hiányukkal az ipseitási mezőből tudatosulás alanyának érzete, a szelf-affekció lecsökken.

A gyakorlatban a prodromális élményváltozások azonosítása nehezített. Kialakulásuk kezdetben nem okoz egyértelmű változást a napi viselkedésben és a szokványos teljesítményekben. Ha az egyén már nem rejtegeti, vagy nem tudja elkendőzni a változásokat, akkor is bajos ezeket szavakba öntenie -- nehezített megragadhatóságuk és esetleg szégyellnivalónak érzett voltak miatt. Így, ha panaszol is valamit a fiatal, általában nem számol be közvetlenül jellegzetes változásokról, inkább fáradtságról, dekoncentrátságról, szorongásról és hangulatzavarról. Emiatt kezdetben jellemzően nem is szakaszélyzethez kerül, hanem az elsődleges ellátás észleli a személyt, ahol gyakran elsikkad a felszíni tünetek valós gyökerének felkutatása, és fáradtsággal, túlterheléssel magyarázhatják a tüneteket.

Mindez alapvetően a szubjektív, különösen a nem-propozicionális típusú dimenziók és élmények jellemzésére alkalmas nyelvi eszközeink korlátosságából és korlátozott elterjedtségéből ered. Ami még inkább igaz a kóros élményekre². Továbbá maguk az élményváltozások is töredékesek, hullámozók, hol tudatosulnak, hol eltűnnek a figyelem teréből, az átélés prereflektív/reflektív mezgyéjén ingadoznak. Ezeket kell feltárni a közönséges panaszok mé-

²⁹ Sass LA (1992) *Madness and modernism*: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought. Cambridge (MA), Harvard University Press.

³⁰ Sass LA, Parnas J (2007) Explaining schizophrenia: the relevance of phenomenology. In: Chung MC, Fulford KWM, Graham G (Eds.) *Reconceiving Schizophrenia*. New York, NY, Oxford University Press; 63-96.

lyén. Tapasztalt szakember számára azonban már éppen ez a jellegtelenség a figyelemkeltő, a „nem-specifikus specificitás”³¹. A triviális panaszok mélyebb elemzésekor kiderül, hogy ezeket a mindennapi jelentőségek megragadására való képtelenség, és a hozzá társuló zavarodottság, perplexitás okozza.

A PSZICHOTIKUS TRANSZFORMÁCIÓ

A szkizofrénia pszichotikus fázisában ezek a szelf-zavarok téveszmék, hallucinációk, passzivitási élmények formájában tematizálódnak². A felfoghatatlan, érthetetlen, megmagyarázhatatlan szelf-transzformáció pszichózisban progresszíven artikulálódik, értelmet nyer, tematizálódik. Számos pszichotikus tünet magába foglalja a saját gondolatok, tevékenységek, érzések és testi élmények érzékelésében és kontrollálásában beálló zavart³², és a szolipszista pozícióval is kapcsolatba hozható² metafizikus összetevőket. A jelenlegi orvosi diagnosztikus rendszerek (BNO és DSM) hangsúlyozzák a szkizofrénia tüneteinek bizarr vonását, az első pillantásra elfogadhatatlan (vagy Jaspers szerint, lehetetlen) tartalmuk alapján. Ám igen fontos azt megértenünk, hogy amit bizarrnak tekintünk, az nem csupán a tartalom önmagában, hanem a beteg élményeinek a pszichotikus tartalom keresztlől áttetsző formája^{24,33}. A bizarr jellegzetesség nem csupán a téveszme vagy a hallucináció minőségi jellemzője, ami valahogy a kóros percepciók vagy meggyőződéses generálódási folyamatának zavaraként jellemezné ennek a betegségnek a pszichotikus tüneteit. Hanem, sokkal inkább az önmaguk és a világ érzékelésének, élményének a módja maga torz, bizarr, ez tükröződik a pszichotikus tartalmakban, és ez az, ami a pszichotikus szenvedés forrása.

A metafizikus elem pedig a szelf és a világ kapcsolatának torzulására világít rá. A pszichotikus élmények nem pusztán a világ percepciójának zavarai, és nem is csupán a személy torz meggyőződése önmagukban, hanem a szelf, mint a létező és a világ kapcsolatát „megalapozó instancia zavarát tükröző Gestalt”³⁴, ami mind az érzékelésben, mind a meggyőzésekben megmutatkozik.

³¹ Blankenburg W (1971) *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*. Stuttgart, Enke.

³² Scharfetter C (1980) *General psychopathology: An introduction*, trans. H. Marshall. Cambridge: Cambridge University Press. (orig. publ. as *Allgemeine Psychopathologie*. Stuttgart, Georg Thieme, 1976).

³³ Bovet P, Parnas J (1993) Schizophrenic delusions: A phenomenological approach. *Schizophrenia Bulletin* 19:579-97.

³⁴ Blankenburg W (1988) Zur Psychopathologie des Ich-Erlebens Schizophrener. In: *Psychopathology and philosophy*, ed. M. Spitzer, F. A. Uehlein, and G. Oepen, 184-97. Berlin, Springer.

A szelf-világ együttes mély, pszichotikus transzformációjában az érthetetlen és elfogadhatatlan szelf-élmény torzulásokból egy teljességgel új egzisztenciális paradigma születik ².

ÖSSZEGZŐ ESET ÉS KÖVETKEZTETÉS

Moller a bevezetőben felvillantott eseten keresztül mutatja meg az átalakulás folyamatát, az esetet utólagosan rekonstruálták a páciens napló feljegyzései alapján ^{1,2}. A páciens a '80-as évek derekán, 15 évesen számolt be arról a naplójában, hogy furcsa változásokat tapasztal magán, ami önutálat-hoz, én-undorhoz vezet, és kezdi elveszíteni a kapcsolatot saját magával. Fél évvel később jelenik meg írásaiban érdeklődése az egzisztenciális témák iránt. Az indiai filozófia felé fordul, és segítséget remél a meditációtól. A következő fokozatban, 17 évesen, belső átalakulását már alapvetőnek érzékeli, elvesztette a kapcsolatot a testével, ürességet érez, azt írja, valami benne nem-emberivé vált. Egy év múlva feljegyzéseiben az indiaiakra felsőbbrendűként tekint, felteszi, hogy küldetésük a világ megmentése lehet. Huszonkét éves korában a földönkívüliekkel kapcsolatos gondolatok jelennek meg naplójában, a következő évben már meggyőződéssel ír arról, hogy az indiaiak reinkarnálódott földönkívüliek. Huszonnégy évesen már azt vallja, hogy őt minden nap egy másik bolygóról küldik a Földre, hogy segítse az indiaiak megváltó küldetését. Néhány hónap múlva, az első feljegyzett én-élmény változásokat követően kilenc évvel később, pszichotikus állapotban veszik fel életében először pszichiátriai osztályra.

Ez a prodromális időszak, ami gyakran több év is lehet, időt adhat a beavatkozásra. Az orvoslásnak javítania kell felismerési eszközeit, el kell érnie a betegségi tüneteket ugyan még nem mutató, de én-élményeik változásaitól szenvedő, azokat gyakran közvetlen környezetük előtt is rejtegető fiatalokat, és olyan eszközöket fejlesztenie, amikkel a betegséggé alakulás folyamata egészséges fejlődési utak felé terelhető.

IDEGENEK AZ ELIDEGENEDÉSBEN

GAUSZ ANDRÁS

1. FELVEZETÉS

Tisztelt hölgyeim és uraim! Önök most egy tudományos előadást hallanak. Spekulációink egy gonosz farkasról és egy szelíd kis bárányról, hétpróbás macskákról és cincogni is alig merészlő kisegerekről szólnak. A téma az elidegenedés, vagyis az, hogy miért lesznek a farkasok és a macskák annyira gonoszakká, a bárányok meg olyannyira szelídekké, teljesen ártatlanokká. Közben persze érintjük a kisegerek félénk cincogásait is. No és a tudomány? Téma lesz ez is, sok tudós elme bohóckodik körülötte, nézzük csak meg, miért is kell szavaikat annyira komolyan vennünk.

Szegény gonosz farkasok! Szegény hétpróbás macskák! Agyukat jól megoldogzták! Olyanok lettek, akár a tudós elmék. Elidegenedtek. Félnek, már a tükrök közelébe se mernek lépni. Attól félnek, ha véletlenül megpillantanák magukat bennük, valamilyen rettenetes, undorító szörnyűség nézne vissza rájuk. Kerülnek is ezért minden tükröt, idegesek lesznek már attól is, ha valaki akár a közelükbe csalogatja őket. Ki tudja, mi lenne, ha véletlenül mégis belekukucskálnának.

2. KÖRÜLHATÁROLÁS

Az elidegenedésszónak többféle jelentése van. Az egyik az ókorba nyúlik vissza, ez egy jogi *terminus technicus*, amely inkább az elidegenítéssel függ össze, ezzel nem foglalkozunk. A második a mindennapok nyelvéből jön, ennek jelentése ezerféle, értelmezése parttalan viták előtt nyit utat, ez sem lehet témája egy valóban komoly tudományos előadásnak. A harmadik a filozófia ügye és problematikája. Sok itt a rendbetennivaló, a múlt ellentmondásokkal terhes, e téma korunk valóságába szól bele, fontos, úgyhogy az ebben foglalt problematika megkörményezése minden filozófiai kérdések mentén okoskodó, valóban gondolkodásra hajlamos elmének kutya kötelessége. Lássuk, konkrétan mi is az, amit éppen keresünk!

Jobb enciklopédiák szerzői az elidegenedés kapcsán a német filozófiát, nevezetesen *Hegel*, *Feuerbach* és *Marx* ténykedéseit említik. Az orientáció érthető, még ha a források mélyebbek is, merthogy ebben a kérdésben azért a *Mephistophelesszel* parolázó *Faust* esete is érdekes lehet, mi több, ebben az ügyben tán még *Kant Immánuel* nevét is meg kéne említenünk. Kant nevét

az elidegenedéssel kapcsolatban? Igen, igen, Kant Immánuelét! Még akkor is, ha a vizsgálódásink tárgyát képező „Entfremdung” egyébként kétségtelenül nem *terminus technicus* életművében. Azért célszerű vele kezdenünk, mert a szubsztancia - szubsztancia viszony dinamikus közösségének szubsztancia - akcidencia viszonyra való átváltoztatása, majd az említett dinamikus közösség megfontolt, tudatos különválasztása az észleletektől az elidegenedés-problematika tán egyik legpontosabb, kategoriális szintű leírása.¹ Ez a leírás egykoron élt, kisugárzása volt, ezt és az említett átalakulást vette mintául példának okául a fiatal Hegel akkor, amikor a szubjektum - objektum harmóniájának megbomlása kapcsán valamelyik oldal (többnyire az objektum) dominanciáját emlegette, illetve amikor ezt a dominanciát „pozitívitas”-ként írta le.² De ebből indult ki Hegel később is, amikor a *Phänomenologie des Geistes*t írta, konkrétan akkor, amikor a szellem „an-und-für-sich-sein”-jének lehet-

¹ Ezzel konkrétan Kant főművére (*Kritik der reinen Vernunft*, a továbbiakban KrV), az *Alaptételek analógiájára*, ezen belül *A tapasztalat analógiái* című rész harmadik fejezetére utalunk (A: 211-215; B: 256-262.) Ez a hivatkozás a Kantban elmélyült, a KrV-ban kizárólag „ismeretelméletet” látó olvasók számára erőltetettnek tűnhet. A probléma megértéséhez a következőket célszerű figyelembe venni. Az említett analógia a viszony kategória-triászának a harmadik tagja [Gemeinschaft], amely azonban önnön értelmét az említett triász egészéből nyeri. Mégis elkülönül, mert nem az „értelem” [Verstand] és nem az „ítélőerő” [Urteilkraft], hanem elsősorban az „ész” [Vernunft] vonzáskörében áll (vö. A: 75; B:). Ez a vonzáskör nem változtat a „közösség” értelmi-kategória voltán: az alaptételek ugyanis sémák (A: 236-237; B: 295-296.), egy analógiás gondolkodásról van bennük szó, tehát inkább a sémák tárgya kap csupán egy más, sajátos ész-problematikára vonatkozó jelentést. Korunk technika által ellenőrzött gondolkodása persze már alig tesz különbséget „értelem” és „ész” között, magát a problematikát sem igazán érti, az önálló individuumból már régtől fogva csak eszköz, illetve tárgy lett, az emberről szinte kizárólag csak komoly tudományossággal tetszelgő módszerek diktálnak. Kant azonban még másként okoskodott, nem tárgynak vette az embert, a tiszta ész teoretikus használatát ugyan szigorú korlátok közé kényszerítette, de nem vonta kétségbe az ember szabad döntéseinek lehetőségességét, úgyhogy a tiszta ész gyakorlati használatát nemcsak elképzelhetőnek tartotta, de mint minden morális lény egyik legalapvetőbb kötelességét elő is írta. A gyakorlati észhasználat felségterülete ennek következtében Kantnál természetesen az etikum, illetve azok a vallások, amelyeknek fundamentumaiban az etikai előírások a leginkább dominánsak. Érdekes lehet persze e témát illetően az ítélőerő is, mert hogy az észfogalmak benne érzékelhetővé válnak, ez a mai értelemben vett esztétika területe, az erről való spekulációk azonban egy külön tanulmányt érdemelnének.

² A pozitivitásnak a fiatal Hegel okoskodásaiban nem jó a csengése, merthogy ezzel spekulációiban az említett szubjektum-objektum viszony természetellenes megbomlását, valamelyik oldal dominánssá válását írja le. Hegel egyébként azt a hitet nevezi pozitívnak, amelyben az eredendően szubjektív csak az objektív formájában van jelen, és ez az objektív nem tud szubjektívvé válni. Példája az *Öszörvetség* istene, aki szinte csak parancsol, ha kell, büntet (kiűzetés a Paradicsomból, özönvíz), az erőnek erejével diktál, mivel csak a félelmet tartja a hit és a közösség-teremtés valóban „pozitív” módon is megragadható, megbízható, egyetlen lehetséges formájának. Vö. Hegel: *Frühe Schriften*, Suhrkamp, 1986. 239.

séges megvalósulása során a „für-sich-sein” leépülését észlelte.³ A szellembe kerülő ember önnön világában találva magát tettei révén saját eredeti öntudatát építi le. Pedig az elidegenedés alapjaiban egy teljesen ártatlan folyamat, nem más, mint a külvilág elsajátítása. De nemcsak ez, mert ez az elsajátítás egyben leépülés is. Az embernek ugyanis ahhoz, hogy megtalálja helyét önnön világában, igazodnia kell, mássá kell válnia, cserben kell hagynia a már említett „für-sich-sein”-t, le kell mondania eredeti Énjéről. Ez a lemondás a „művelődés” [Bildung]. Az embernek tehát, mert bele kell mennie világába, valamilyen szinten mindig cserben kell hagynia azt az eredeti Ént, azt az önmagát, amelyben cselekedeteit kora ifjúságában még teljesen magának vélhette, gondolkodását egy önálló öntudat megnyilatkozásainak láthatta. De nemcsak erről van szó: a helyzet bonyolultabb és egyben súlyosabb is. Az individuumnak, ha valóban „művelt” akar lenni, nemcsak önmagát, de az önmagát önálló öntudatként megjelenítő és egyben magának „an-und-für-sich-sein”-t sugalló szellemet is cserben kell hagynia. Eltűnnek az ideálok, az elidegenedés nemcsak a „für-sich-sein”, de az önálló öntudatként létező szellem kordák közé kényszerítése is. Egy sajátos igazodás veszi kezdetét: leépül az Én, leépül a szellem, és az ember mindezt önnön műveltségére hagyatkozva egyszerűen tudomásul veszi. Egy olyan művelődés, illetve ténykedés tör magának utat, amely lényegében a dolgok, az emberi lényeg kiforgatására irányul. Beszélhetünk egyáltalán még harmóniákról egy ilyen átalakulás során? Harmóniákról akkor, amikor a szubjektum és objektum önállósága eltűnik, s a kapcsolat egy szubsztancia – akcidencia viszonyba megy át? Létezhet egyáltalán valami is ily módon igazi harmóniaként? A családon belül tán még igen, benne talán még fellelhető

³ A „für-sich-sein” [magáért-való-lét] értelmezésünkben a szubjektum a közösségen belüli elismerését, önállóvá váló létét, személyiséggé formálódását, esetleges dominanciáját jelenti. (Vö. Hegel: *Jenaer Realphilosophie*. Akademie Verlag, Berlin 1969. 194-217.) Az „an-und-für-sich-sein”-ben [magán-és-magáért-való-lét] nincs ilyen dominancia, ebben a szubjektum harmóniában van az objektív világgal, vagyis nincs benne úr-szolga viszony, nincs benne „pozitivitás”. Ez utóbbi állapot konkrét megjelenítése a fiatal Hegelnél a „szeretet”, a későinél ez alakul át a „szellem” [Geist] különböző módzataivá. Az elidegenedésben ez a közösség formálissá válik, mivel benne lényegében egy Én nélküli objektum tesz szert prioritása. Az elidegenedés és Hegel pozitivitás teóriája közötti kapcsolat egyébként régi dolog, nem eredeti meglátás, a közöttük levő kapcsolatra, ha homályosan is, de már többen is utaltak, példának okául ezt tette Hegel-szótárt készítő Michael Inwood is. (*A Hegel Dictionary*. Blackwell Publishers, 1992. 36.) Hegel ezen okoskodásai véleményünk szerint Kantra, az említett kategoriális viszonyra mennek vissza, erről viszont már alig ír valamit a literatúra. Amit a fiatal Hegel „szeretet”-nek, a későbbi pedig „szellem”-nek hívott, az lényegében nem más, mint amit a KrV az *Alaptételekben* dinamikus közösségként tárgyalt, illetve amit a KpV (Kritik der praktischen Vernunft) *Dialektika* része „boldogság”-ként [Glückseligkeit] írt le. Ez „boldogság” lényegében az erkölcs mindenféle pozitívítástól mentes objektív megnyilatkozása, ennek Isten létezéséeként felfogott, kötelezően elfogadandó posztulátuma.

valamilyen „pozitivitás”-tól mentes harmónia. Az igazodások, amennyiben fennáll a család, többnyire tolerálhatóak. A társadalomban azonban, Kreón sorsa mutatja, a keresett harmónia elkerülhetetlenül tragédiába fordul át. A jogban és a műveltségben pedig teljesen megfordulnak a dolgok, objektumok kezdenek diktálni, szinte minden a feje tetejére áll.⁴ Ez tehát az a folyamat, amelyet Hegel elidegenedésként írt le, s amelynek lényege nem más, mint a külvilág elsajátítása. Nemcsak külső kényszer dolgozik tehát benne, a leépülés legalább annyira az Énen belül is zajlik, az individuum igazodik, mintha nem tehetne mást, lassan, fokozatosan felőrli önmagát. Ezzel azonban nemcsak az individuum, de az eredeti pozitivitástól mentes közösség lehetőségei is beszűkülnek, maga a szellem kerül szorított helyzetbe, az individuumok szükségszerű atomizálódása csak része ennek a folyamatnak. Igaz, Marx ezzel a problémával szembesülve azért jóval derűlátóbb volt. Derűlátóbb, de egyben felszínebb is. Ő ugyanis, mivel az elidegenedés jelenségét és problematikáját döntően kívülről jövőként interpretálta, lényegében fordított úton járt. Az individuum nem izgatta, a hegeli finomságokat nem, vagy csak alig látta. Az öntudat önállóságának és önállótlanságának kérdése, mert egy külső nagy egész, egy ideologizált történelem felől vizsgálódott, nem lett domináns tényező okoskodásaiban. A műveltség körül formálódó elidegenedés miatt sem gyötörte magát, egyedül csak a „munka” fogalmába szédült bele, szinte kizárólag innen nézvést látta Hegelt. De innen látott szinte minden mást is, az emberben munkaerőt, munkást, vagyis eszközt látott, mintha az embernek kizárólag használhatósága lenne az egyedüli értéke. Marx emberképe durva, olyan, mint korunk munkaerőpiacának, tudományos világlátásának emberképe. Az ilyen ember elidegenedni igazából már nem is tud, merthogy hiányzik belőle az az Én, amelynek még „für-sich-sein”-je lehetne, nincs miről lemondania, merthogy az elidegenedés benne természetes állapot. Leegyszerűsített és durva tehát ez a kép.⁵

Vagy tévedünk, mégis ez lenne a realitás, ilyen egyszerű lenne korunk embere, mégis a durvaság az igazi, a minden tekintetben korszerűnek mondható módi? Marx okoskodásai mindenesetre igen sokakat megérintettek, szinte történelmet formáló tényezővé váltak. Menjünk tehát mi is inkább a tradícióval, próbáljuk meg mi is inkább a munka felől értelmezni az elidegenedést? Nézzük csak a gonosz farkasokat és a hétpróbás macskákat! A mun-

⁴ A család, Kreón sorsa, a jog, illetve műveltség Hegel leírásában a szellem különböző szintű, az elidegenedés kiteljesülése által differenciálódó állapotai. Vö. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, Berlin 1964. 313-376.

⁵ Horst Althaus, Lukács György, és rajtuk kívül sokan mások is tudni vélik, hogy Marx a „munka lényegé”-t Hegel *Phänomenologie*jából olvasta ki. Hegelnél úgyve „az ember önteremtése egy folyamat”, amelyben „a tárgyi embert igaziként, mert valóságosként, önnön saját munkájának eredményeként ragadja meg”. H. Althaus: *Hegel und Die heroischen Jahre der Philosophie*. Carl Hanser Verlag, München-Wien, 1992. 200.

kához igazából egyikőjüknek sem fűlik a foguk, ám a külvilágot mégis elsajátítják, mi több, a maguk módján még műveltek is. Az „an-und-für-sich-sein” körüli sérülésekre mindenesetre érzékenyen reagálnak, olyannyira, hogy ha őket vizsgáljuk, Marx gyengéi azonnal láthatóvá válnak. Hogy a gonosz farkasok és a hétpróbás macskák műveltsége egy bizarr valami, ami egyáltalán nem találkozik korunk akadémiai elvárásaival? A műveltség nagyon finom és nagyon összetett valami. Semmi esetre sem csupán technika, amelynek használata során a teljesítmények objektív módon mérhetőek, és amelynek alapján a még gondolkodásra bírható tudós elmék rangsorba állíthatóak és ellenőrizhetőek, ahogyan ezt korunk félművelt akadémizmusa szokta gondolni.⁶ Az „an-und-für-sich-sein” körüli, illetve az ennek feladásából származó műveltség pedig tán még egy ennél is nehezebben megközelíthető valami. Igen, nehezen megközelíthető, pedig felettébb fontos, társadalmi nyavalyáink jelentős részben épp az ilyen jellegű ismeretek hiányára mennek vissza! Olyannyira fontos ez a téma, hogy ebben a kérdésben sem a magukra adó macskák, sem a műveltebb farkasok egyszerűen nem ismerik a tréfát, úgyhogy ezt a fajta műveltséget egyszerűen nem hajlandók kutyaába venni. Még akkor sem, ha egyébként tudják, hogy ezt az „an-und-für-sich-sein”-t korunk akadémizmusa mellőzi, nem tartja sokra, merthogy igazából nem is érti, csak azt látja, hogy méricskélési eszközei bizonyos műveltségek méregetése során szinte teljesen csődöt mondanak. Zavar alakulna ki tehát ennek okán a tudósi koponyákban? Na ne! A legtöbb tudós elme az akadémiai hierarchiát egy szent, egy mindenek fölött álló valaminek véli, esetükben tehát a zavar kizárható, merthogy az ilyen alakok inkább nem kérnek az ilyesféle műveltségből. Ennek okai egyébként érthetőek, mint ahogyan érthető az is, miért kezdenek az ilyesféle műveltséggel kapcsolatban szinte azonnal valamilyen tudományokon kívüli valamire, egy a korszerű tudományok által teljesen igazolhatatlan eszmerendszerre gyanakodni. Az „an-und-für-sich-sein” körüli, illetve az ennek mélységeit feltáró műveltség tehát csőd a tudós elmék számára, nem tudnak vele mit kezdeni, merthogy ennek megértéséhez éppen arra a műveltségre lenne

⁶ Ez honi sajátosság, amely még a humán kultúrát is matematikai eszközökkel akarja mérni, mintha a „kultúra” teljes valójában valamilyen technika által egyáltalán leírható lenne. Ráadásul a honi akadémizmus az „an-und-für-sich-sein”-re vonatkozó ismeretek hiánya miatt nemcsak pallérozatlan, de maga a megtestesült hegeli „pozitivitás”. Azt gondolja, istenként ül a trónon, a kötelező tudósi szerénységről fogalma sincsen, úgy véli valamilyen objektív „érték”-et képvisel, hogy dönthet „minőség”-ről (a szerző olyan filozófus professzorról vagy akadémikusról, akinek a véleményét például ebben a témában valamennyire is komolyan kéne vennie, nem tud), miközben rangja csak pozíció, pontosabban pózolás, mivel a filozófiát illetően eddig (Lukács ugye „döglött kutya”) semmi maradandó értéket sem tudott felmutatni. Sok itt a gond, az Akadémia lehúz magához, egy felülről organizált kontra-szelekció teszi dolgát, a tudomány művelése számára lényegében csak néhány élenjáró hivatalnok körbetáncolását jelenti.

szükség, amelynek a mai világ méricskélős akadémizmusa teljesen híján van. Sok tehát itt a gond és rendbetennivaló. Az „an-und-für-sich-sein” megértése, a „für-sich-sein” helyének megtalálása nélkül is kialakulhat persze valamiféle rend. A fogalmak ebben a rendben, hivatalnokok kényszerítő ereje révén, kétségtelenül valamiféle jelentéssel is bírhatnak. Csakhogy az ilyen rend mindig ingatag, merthogy benne épp az emberi élet szempontjából valóban fontos dolgok ereje tűnik el, válik szükségszerűen másodlagos fontosságúvá, úgyhogy ebben a rendben a már kialakult erkölcsök természetébe, a gazdaság, a társadalom belső nyavalyáiba aligha tudunk belelátni.

Az elidegenedés tehát itt van. Benne vagyunk, benne léteünk. Hiába korunk magas szintű tudományossága, hiába ennek alapos méricskélésekkel karban tartott és megregulázott akadémiai „színvonala”, az elidegenedésre rálátni alig-alig tudunk.

3. BENNE AZ ELIDEGENEDÉSBEN

Benne vagyunk tehát az elidegenedésben. Bár a reá vonatkozó, az általa megszólaló hangokat alig-alig értjük, mégis benne vagyunk. Nyelvünk össze-zavarodott, abban az elidegenedésben vagyunk benne, amelyről Hegel írt. Nem csupán külső kényszer által kerültünk tehát beléje, ahogyan ezt egykoron Marx gondolta, nagy itt a zűrzavar, ez az „In-Sein” jelentős részben a magunk műve. Mindig kettőn áll a vásár: nem elég csak a külső tényezőket vizsgálni, e folyamat fundamentumainak megértéséhez mélyebbre kell ásunk, a megtört Ént is boncolgatni kell. Ezt kell tennünk még akkor is, ha egyébként tudjuk, hogy az ilyen Én egyedi, s ennek révén bizonyos fokig mindig kívül esik a tudományok többnyire csak általánosságokat ismerő, leginkább csak ezekkel manipuláló módszerein. Nem kell mindent mindig komolyan venni! Nem minden kívülről, felülről jön, olykor még a tudományok fegyelmezett követése is hiba lehet. Más kérdés, hogy bizonyos körülmények között, és ebben akár igaza is lehet Marxnak, a külső tényezők kétségtelenül dominánssá válhatnak. Mindig egy meghatározott környezetben találjuk magunkat, mindig egy éppen adott közösségben kell léteznünk, ennek szellemi világában kell tehát magunkat is megértenünk és megértetnünk. Kétségtelen az is, hogy ennek a közösségnek, a benne megszólaló szellemnek az állapota sokféle, és ugyanígy kétségtelen továbbá, hogy ez az állapot az elidegenedés szempontjából nézvést mindig komolyan veendő, merthogy adott körülmények között ez akár meghatározó is lehet. Az elidegenedés jöhet tehát kívülről, sarokba szoríthat, meghatározhat, de ez ennek a valóságnak mindig csak az egyik oldala, merthogy a valóságos történések mindig szoros kapcsolatban állnak az éppen adott szellem állapotával is. Függ tehát az elidegenedés a szellem adott állapotá-

tól, és függ ugyanúgy tőlünk is. Igen, tőlünk, merthogy az elidegenedés folyamatába jelentős részben önnön műveltségünk, öntevékenységünk, lemondásaink révén kerülünk bele. Az elidegenedés okai egyébként tudhatóak, nem ismeretelméleti talányok okozzák benne a nehézségeket, nem ezek vezetnek benne útvesztők felé, s teszük esetenként szinte kilátástalanná e problematika megértését. Más tényezők okozzák itt a bonyodalmakat, leginkább talán az elidegenedést kísérő kellemetlen érzések. Lássuk, miről is van szó?

Önállónak képzeljük például magunkat. Közben persze tudjuk, hogy az a világ, amelybe éppen belekerültünk, egy tőlünk idegen valóság. Mégis ez az idegen világ teremti meg a közösséget, adja meg azt a szellemet, amelyben mindennapjainkat le kell élnünk. És ez az idegen valami ráadásul még „objektív”-nek is árulja magát, nem tiszteli önállóságunkat, de még az erre való törekvéseinket sem tartja igazán sokra. Egy tőlünk szinte teljesen idegen valamibe kerültünk s kerülünk nap mint nap bele. Nem tehetünk mást, igazodnunk kell ehhez az idegen világhoz. Más kérdés, hogy ha megtehetjük, azért adunk magunkra, jobb arcunkat mutogatjuk, ügyelünk. Énünk önállóságára, arra a már említett „für-sich-sein”-re is. Mi több, ha igazán kedvezőek a körülmények, akár még világunk s a szellem „an-und-für-sich-sein”-jére is odafigyelünk. Vagyis, mivel az önállóság egy igen csábító valami, egyből egy minden tekintetben szebb világ létezésével csapjuk be magunkat. Igen, ezt tesszük, becsapjuk magunkat, mert ha szorított helyzetbe kerülünk, vagy ha más okok folytán fordul a kocka, előre tudható, megint csak a körülményekre kezdünk el hivatkozni, ezek lesznek számunkra újra egyedül meghatározóakká. Sok példa bizonyítja, mennyire könnyen mondunk le ilyenkor gondolkodásunk ígéretes, korábban oly nagyra tartott önállóságáról. Önnön elidegenedésünk révén kíséreljük meg tehát a közösségbe való belekerülést. Ez persze nem feltétlenül csak a mi hibánk. Ne szépítsuk a dolgot: a kialakult közösségek, az objektívnek mondott erkölcsök, de még a fennkölt tudományok is mind-mind szinte csak ezt várják el tőlünk. Igazodnuk ezért úgy, ahogyan illik, megszokhattuk már, korunk erkölcsiéhez csapódunk hozzá. Akarjuk, vagy nem akarjuk, adott elvárásoknak felelünk meg. Mai világunkban ez a megfelelési kényszer, illetve az ezzel együtt járó elidegenedés már-már valamiféle természetes fundamentummá nőtte ki magát. Ennek tudatával próbálunk meg tehát élő organizmusként valahogyan belekerülni világunk áramlataiba, s létezni bennük.

„Mi azonban a kötelességed?” – kérdezte egykoron Goethe, e rövid mondat eredeti „Pflicht”szavával tán épp Kantra utalva. „A nap követelménye” – szólalt válasza, tán épp Kanttól elhatárolódva.⁷ Jól látott a költő, megtesszük,

⁷ E sokak által idézett két mondatot saját fordításomban közlöm. A német eredeti egyébként így hangzik: „Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages.” Az idézet Goethe *Sprüche in Prosa. Maximen und Reflexionen* címen közreadott kiadványában található. In: *Goethe's sämtliche Werke in fünfundvierzig*

amit meg kell tennünk, nem törődünk azzal, ki mellé is állunk, kivel parolázunk, a megfelelés elvárás, ilyen az elidegenedés, az erkölcsök úgyszintén ilyenek, ha kell, akár még az ördöggel is kezet rázunk.⁸ Igazi, művelt emberhez méltóan tesszük tehát azt, amit éppen meg kell tennünk, így teljesítjük be kötelességeinket. Beállunk abba a bizonyos sorba, igazodunk, tesszük ezt fegyelmezetten, engedelmesen, úgy, ahogyan ez a valóban kulturált emberek-től el is várható. No és *Mephistopheles*? Valóban vele is kezet ráznánk? Attól függ, milyen gúnyát is ölt magára. A tudományokból és a tudós elmékből kiábrándult Goethe, tudjuk jól, *Margit*, illetve *Heléna* csábításai révén engedett „a nap követelményé”-nek. Korunk perverzebb, az akadémiai elvárások öltik testükre a tudományok gúnyját, azt gondolják csábítóak ők is, mint *Margit* vagy *Heléna*, olykor még saját szexuális zaklatásukat is elvárnák a tudományok mezejére tévedt tudósjelöltektől. Az igazodás a lényeg, benne ölt

Bänden. III. 87. (Druck und Verlag von Philipp Reclam jun. A könyvsorozatban a kiadás évszáma nem lelhető fel.)

⁸ Mivel az ördöggel való parolázás korunk prüd, magának olykor eminens erkölcsöket, komoly tudományosságot hazudozó világában megütköztető lehet, nem árt talán itt némi pontosítás. A filozófia, régi történet ez, tudományos emberek, vagyis szerencsétlen ördögök (*Mephistopheles* teljesen más minőség!) ellenőrzése alá került. Ezek a tudományos emberek, mintha mindenhez értenének, a filozófiáról is ítélkeznek. Nem lenne az ilyenekkel semmi baj, ha nem a már említett kontraszelekción alapuló tudományos hierarchia törne ezzel az élre, és derék „filozófusaink” legalább rávilágítanának a tudományos emberek pallérozatlanságára és oktondiságára. Csakhogy nem ez történik, korunk „filozófusai” megérik a maguk pénzét, igazodnak. Jelen sorok írójának nincsenek illúziói, úgyhogy számára nem az a kérdés, hogy kezet nyújtanánk-e *Mephistopheles*-nek, a kérdés inkább az, hogy ő egyáltalán kezet rázna-e velünk. Hadd idézzem most a *Miért van szükség Kant olvasóinak titkosrendőri megfigyelésére?* című, egyelőre csak szamizdatként terjesztett könyvem egyik fejezetének részletét, leírása véleményem szerint eléggé pontos. (Ez az írás sajnos túl van minden megengedett határon, úgyhogy megjelentetésével jobb, ha megvárom a nyugdíjkorhatárt.)

„No és a filozófusok? Jelentős részük eladta a lelkét. Nem *Mephistopheles*-nek vagy *Lucifer*-nek persze: ugyan már mit is kezdhetnének ezek a szegény, kivénhedt, ám még mindig dörszölt ördögök korunk komoly tudományokat művelő, unalmas filozófus professzorainak és akadémikusainak lelkével? Halálra unnák magukat mellettük! Mert bizony manapság a filozófus lelkek is olyanok lettek, akár a többi lélek. Olcsó portékák, árulják magukat a globális piacon, néhányukat néhány tudomány már semmi pénzért fel is vásárolta. Kiszámíthatóakká váltak, merthogy tán épp ez lett a belső lényegük, miért is akarnának az ilyenek egyáltalán valamilyen valóban önállóak lenni? Megfelelni akarnak, és ezt igazából nem is titkolják. Nem a „szabad piac”-nak persze, még kevésbé önmaguknak, inkább csak az akadémiai zsisbvásárok primitív elvárásainak. Többségük olyan mélyre süllyedt, hogy már nem is látnak ebben semmi problémát sem. Hagyják, hogy árulják csak őket, hagyják, hogy számoljanak csak velük. Úgy gondolkodnak, ahogyan az őket ellenőrizni hivatott, szigorú hatóságként ugrabugráló akadémiai testületek, az oktondi tudományos intézetek azt éppen elvárják tőlük. És ráadásul (innen látható csak, mennyire mélyre is süllyedtek) ez utóbbiban sem látnak semmi problémát.”

testet az igazi csábítás, meggy tehát minden úgy, ahogyan annak mennie kell, vele felelünk meg leginkább „a nap követelményé”-nek. Megfelelünk, ám néhány kellemetlen érzés jelzi, hogy valami azért itt nincsen rendjén. Hiába a megfelelés, a hőn áhítozott igazi világ mégsem köszönt be, hiába ment gördülékenyen szinte minden, valaminek hibádnia kellett, merthogy a jelen mégsem tűnik igazán üdvöt adónak. Pedig a nyelv nap mint nap egyre csak fegyelmezettebbé és fegyelmezettebbé válik. Igazodik a kialakuló rendhez a szóhasználat, maga a gondolkodás is, szinte minden átláthatóvá lesz benne. Valami azonban még sincs rendjén, merthogy hiába a fegyelem, egy sajátos idegenség szólal meg benne. Érzelmek, valamilyen kellemetlen idegenség kapnak hangot. Úgy érezzük, természetessé vált valami, ami korábban egyáltalán nem volt az: az individuum idegennek érzi magát. Ami egykoron még „für-sich-sein”-nek, illetve „an-und-für-sich-sein”-nek számított, abból most a sok-sok kényszerű igazodás miatt eszköz, halott tárgy lett, önálló léte pillanatok alatt szinte semmivé foszlik. És mégis igazodunk. Tesszük ezt úgy, ahogyan illik, tesszük ezt fegyelmezetten, úgy, ahogyan a kor műveltsége, s a tudományok is elvárják tőlünk. Az agyak megdolgozódnak, az elidegenedés kultúrárt épít. A magukra adó individuumok mind-mind meg akarnak felelni környezetük, a műveltség, a tudományok, vagyis az elidegenedés elvárásainak. Ennek megfelelően válogatják meg tehát szavaikat, szövik mondataikat, kezdik el formálni, rendezni korábban még teljesen önállóan gondolt öntudatukat.

Csakhogy az agyak megdolgozásának ezerféle módja van. Minden kultúra más és más, a magas kultúra különösen jól megdolgozott agyakat előfeltételez. A tudományos világlátás csak egyik módja az agyak megdolgozásának. Más kérdés, hogy a tudományok által megdolgozott és ennek okán már-már valóban tudományosnak is hívható agyak valamilyen oknál fogva mégis úgy vélik, hogy ők az „igazság” teljes jogú, egyedüli birtokosai, merthogy ők a tulajdonképpeni tudomány igazi letéteményesei is. Ennek tudatában mondják tehát dolgaikat, osztják az észt, teszik azt, amit éppen tenniük kell. Saját megdolgozottságukra, önnön elidegenedettséjükre azonban a legtöbbször semmiféle rálátásuk sincsen. Mi több, igazodásaikat a legfőbb művelődés igazi jegyeinek vélik, megdolgozottságukban egy rangos tudományos valamit, esetenként komoly szellemi teljesítményeket látnak. Dolgoznak tehát bennük a tudományok, bizonyos kérdéseket megengednek, másokat letiltanak, olyasféle kérdések, amelyek engedelmes igazodásaiknak azt sugallnák, hogy akár rossz útra is tévedhettek, teljes tiltás alá kerülnek, úgyhogy az ilyenek igazából fel sem ötlenek bennük. A legjobban megdolgozott tudós agyak mindig tudják kötelességüket, megfelelnek az éppen aktuális elvárásoknak. Az újságokat olvasó individuumok agyának megdolgozásában egy jelentéktelennek egyáltalán nem hívható újságírócsürhe jár az élen, a mérnökökében a modern technika, a tudós entellektüeleikében pedig felettes akadémiai intézetek. Jön a sötétség,

itt a rend és a fegyelem, megy minden úgy, ahogyan annak mennie kell. A még megszólalni merészlő gondolatokat primitív sajtókampányok, régtől fogva bevált technikák, korlátozott tudós testületek kezdik ellenőrizni.⁹

De azért vannak még bizonyos gondok is. Mégpedig, ahogyan az lenni szokott, épp a nem kellően megdolgozott agyakkal. Az ilyenek ugyanis bizalmatlanok, nem hisznek mindenben, a saját fejük után mennek. Néhányukban a bizalmatlanság akkora, hogy a már említett nem jelentéktelen újságírócsürhe írásait, a mérnökök technikáját, de még az akadémiai intézetek ostobaságait sem veszik készpénznek. Nem veszik annak, merthogy mindezekben egyszerűen csak rájuk kényszerített sémákat látnak. De ez még hagyján, ha legalább csak látnák ezeket a sémákat és legalább csendben hallgatnának! De nem ezt teszik. Egyesek közöttük olyannyira elvetemültek, hogy még gondolkodnak, írnak is. Teszik ezt úgy, hogy közben határozottan ellenállnak, még a kialakult szóhasználatot is bírálják, mintha pert akarnának kezdeni az elidegenedéssel, egyáltalán nem az előírt sémákat követik. Hiába a tekintélyes tudományos testületek szóhasználatra vonatkozó döntései, ők ezeket egyszerűen csak a heideggeri „Gerede” dolgai közé sorolják. Vagyis nem hagyják, hogy szavaikat és gondolataikat tudós tekintélyek, felsőbb hatalmak csak úgy ellenőrizzék. A tudományos fogalmak tekintélyének így aztán az ilyen körökben vége, néhányan közöttük még mintha Kant Immánuellel is cimborálnának, merthogy az említett fogalmakat is csak egy „kopernikuszi fordulat” beteljesülésének vélik.¹⁰ Az ilyenek még a legkomolyabb tudományos sémákat sem hajlandók isteníteni, merthogy alaptételeket keresnek hozzájuk, még a legtudományosabb fogalmakat sem veszik készpénznek, merthogy fundamentumokat, valamilyen kategoriális rendszert keresnek hozzájuk. Sok az ilyenekkel a gond, merthogy a tényeket egyszerűen csak tényeknek, a sémákat csak sémának veszik, a tudományokban sem látnak mást, csak a levegőben lógó, gyökértelen sémakövetéseket. Mi több, vannak, akik még ennél is tovább mennek! Az ilyenek még magukat a fennen hangoztatott igazságokat se istenítik, merthogy bennük is, tán épp a kanti transzcendentalizmust majmolva, egyszerűen csak jelenségeket látnak.

⁹ Egy korábbi könyvemben ezt a fajta tudósi mentalitást szórendőri tevékenységként írtam le. (Vö. *Filozófusok esélyei szépségkirálynő-választásokon. Könyv Kant kopernikuszi fordulatáról és a tudományos konferenciák természetéről*. Közélet Kiadó, Szeged – Budapest, 2012. 109–162.

¹⁰ Kant „kopernikuszi fordulat”-a nehéz ügy, a honi filozófiai szellem, félő, még e fordulat előtt áll, aminek következtében így aztán készpénznek is veszi a fogalmakat, merthogy korunkban éppen az analitikus filozófia gúnyját magára öltő dogmatizmus lett nálunk az igazi módi. Részletesebben egyébként erről is a *Filozófusok esélyei szépségkirálynő-választásokon* című könyvemben írtam.

4. IDEGENEK

Az elidegenedés, pontosabban az elidegenedés által teremtdött kultúra már jó egy ideje rászállt szóhasználatunkra. Tudunk róla vagy sem, leginkább ez rendezi, kormányozza, állítja be tudatunkat. Ez mondja meg, mihez, hogyan, mennyire kell igazodnunk, milyen szempontok szerint célszerű, ildomos megválogatni szavainkat. Azt mondja meg, hogy milyen nyomdokok mentén szöhetjük egyáltalán gondolatainkat. Az elidegenedés beállít és diktál. Ha kell, prédikál, ha kell, tanít, rendre követési irányokat jelöl ki, adott körülmények esetén akár még diktatúrát is gyakorol. Mintha kimondott szavaiban maga a heideggeri „das Man” akarna testet öltetni.¹¹ A szellem pedig lassan, fokozatosan átfőmálódik, elidegenedve igazodik, „an-und-für-sich-sein”-jét fölbadja, vagyis leépül. Szavaiban így aztán egyre inkább a „das Man” által életre hívott „szóbeszéd”, a „Gerede” szólal csak meg, mintha kizárólag az őáltala pallérozott és ellenőrzött nyelv kaphatna csupán szót. Erre a nyelvre mindenkinek oda kell figyelnie. Azoknak is, akik nem értik a szót, azoknak is, akik még mutatják jegyeit valamilyen szintű önálló gondolkodásnak, vagyis akik érteni vélik azt, de még maga a szellem sem maradhat tétlen, rá még neki is figyelnie kell. Ez az elidegenedett kultúra itt van, szinte diktatúrát gyakorol, szerte Európában most éppen az idegenek körül osztja az észet. Teszi ezt határozottan, mintha minden még gondolkodni merészoló agyat ellenőrzése alá akarna vonni. Sémákat kényszerít rájuk, azt hazudja, ezek követése maga a gondolkodás, ez az igazi tudomány. És íme, néhány naprakész tudós elme máris engedelmesen bólogatni kezd. Ezzel jelzik mennyire szolgálatkészek, hogy értik a szót, ismerik a határokat, híven követik az előírt sémákat, szinte látható rajtuk, maguk is szívesen részt vállalnának a szavak és gondolatok ellenőrzésében. Arat az elidegenedés. Mivel gondolkodás a sok-sok séma között egy egyre veszélyesebbé vált terep lett, sok tudós elme kerüli is ezért az ebben való ténykedést, úgy érzi, tudománynak sémák egyszerű követése is megteszi, nyelvészek, szavakkal szépítkező stiliszták szólalnak meg, még jobban ügyelnek a rendre, nagy a fegyelem, már csak a szavak ízléses megválogatásába, jó stílu mondatok formálásába szólnak bele. Lehetnek egyébként a mondatok akármilyenek, beszélhetnek egyenesen, kacskaringós utakat

¹¹ Mind a heideggeri „das Man”, mind a „Gerede” véleményünk szerint valamilyen elidegenedett állapotot ír le. A „das Man” nem az átlagember, amint ezt néhány Heidegger tanulmány tudni véli, hanem inkább az a lét- és beszédmód, amelybe minden egymással még kommunikálni akaró ember elkerülhetetlenül belekényszerül. A „für-sich-sein”, illetve az ennek hangot adó Én a XX. században már teljesen eltűnt, Heidegger életművében az egyik sem *terminus technicus*, de ugyanúgy eltűnt az „an-und-für-sich-sein”, s a szellem is, mintha „das Man” életérzése, s a „Gerede” nyelve épp ezek helyébe akarna lépni.

követhetnek, a lényeg az, hogy mindig ügyeljenek a kialakult rendre, hogy csak azt mondják ki, nevezzék néven, amit maga a „das Man” is hallani szeretne. Az idegenek és az idegenség témája körüli megszólalások egyébként nem indokolatlanok, merthogy valóban rengeteg idegen áramlik korunkban Európába. No és ráadásul itt vagyunk mi magunk is igazi idegeneknek. Azok legalábbis mindenféleképpen itt vannak, akik nemcsak menni akarnak az áramlatokkal, de látni akarják, mi felé is terelik őket, akiket még érdekli a saját s a környező világuk, akik rá akarnak még látni az elidegenedésre, illetve az általa teremtdött kiforgatott, megbetegített, de éppen „igazi”-nak is hívott kultúrára.

Az idegenek idegensége és elidegenedése azonban más. Más erők dominálnak náluk, az ő elidegenedésük lényegében kettős. Aki ugyanis idegen földre távozik, annak önnön természetes elidegenedésén túl még egy tőle teljesen idegen környezet, egy másféle világ elidegenedésével is számolnia kell. Illetve a számolás ilyenkor többnyire már kevés, bele is kell mennie az idegen világ elidegenedésébe. Az ilyen feladat mindig nehéz, hiszen minden elidegenedésben van valami meghasonlottság, ez lesz most kettős, úgyhogy az öntudat önállóságába vetett hitnek esetükben csaknem befellegzett. A környező világ formálódik át. Itt vannak ugye egyrészt az idegenbe tévedt emberek, maguk is meghasonlottak, mert különben mit is keresnének a távoli idegenben. Az ő elidegenedésük, nyugodtan állíthatjuk, önnön lényegük szerint kettős. Másrészt itt vannak az őshonos meghasonlottak is. Igazi Énjük a sok-sok idegen miatt igazából már meg se szólalhat, az, ami eredetileg szellem volt, elhallgatott, lassan, fokozatosan az ő elidegenedésük is kettős lesz. Egy valóban önállónak hívható öntudat megjelenítése egy ilyen világban szinte lehetetlenné válik. Az önmagát önálló öntudatnak tudó szellem még inkább hallgat, nincs, aki néven tudná nevezni, aki meg tudná szólítani őt. Pedig *Faustnak*, még ha emberfeletti ténykedések révén is, ez még ment. Ő még bele tudott pillantani világa meghasonlás előtti állapotába, innen nézett, innen nézvést látta az elidegenedést. Először az egyes számban létező szellemhez szólt, megundorodott tőle, majd megpróbálta összeegyeztetni az összeegyeztethetlent, többféle szellem közé vette útját, az ókor politeista világába ment vissza. A Szellem az említett első tettéért, ha némi gúnnyal, de azért tisztelettel is hangjában „Übermensch”-nek nevezte őt.¹² Ez lesz tehát az emberből, amennyiben képes megszólítani a szellemet.¹³ Faust ezt tette,

¹² A Szellem az őt megidéző *Faustnak* válaszolva Goethe sorai szerint így szólt: „Da bin ich! – Welch’ erbärmlich Grauen/ Faßt Uebermenschen dich!” Goethe XI. 12.

¹³ Az *Übermensch*-szó Luther kora óta része a német nyelvnek és kultúrájának, a fajelmélethez eredetileg semmi köze sem volt, egyszerűen csak valamilyen rendkívüli teljesítményt felmutatni képes embert jelentett. Szerepel ez a szó egyébként Marxnál is, ő a nem elidegenedett, és ennek okán az égbe helyezett ember leírása során használta ezt a kifejezést, akivel viszont szembeállította az elidegenedett

megszólította őt, majd tette ezt akkor is, amikor Auerbach pincéjébe tért be, vagy éppen amikor az ókorba, Helénához ment vissza, merthogy saját elidegenedés-mentes világát kereste. Útjának az irracionalitáshoz semmi köze, Faust önnön eredeti világában mozgott, kicsapongásaival egyáltalán nem valamiféle „természetellenességet” [Unnatur] keresett. Kora, a tudományok által teremtdött elidegenedésből akart csak kikerülni, az „Urnatur”-t [őstermészet] kereste, ezért vette útját először Auerbach pincéje, majd ókor világa, Heléna felé. Az „őstermészet” keresése vezette őt tehát a Szellem megidézéséhez.¹⁴

Goethe, illetve az általa fémjelzett magas kultúra szelleme azonban már jó egy ideje elhallgattatott.¹⁵ Korunk médiumok által felkarolt multikultúrája egyáltalán nem az ókor politeista világába vezet vissza, nem is Auerbach pincéjébe száll alá, az ember „für-sich-sein”-je, s a szellem „an-und-für-sich-sein”-je előtt teljesen tanácstalanul áll, szóhasználatát s tudatát más erők, leginkább az olykor Oscar-díjakkal jutalmazott hollywoodi giccs-ipar állítja be. Ez a giccs-ipar démonizál: jobb esetben a szellemből egyszerűen csak egy rettegett kísértetet csinál, rosszabb esetben bűnökkel mossa át az emberi agyvelőket, az „an-und-für-sich-sein”-t célul tűző közösséget pedig felszínes multikultúrává varázsolja.

földi embert, aki csak látszata önmagának, vagyis egy „Unmensch”. (Vö. Karl Marx – Friedrich Engels Werke I. Dietz Verlag, Berlin, 1983. 378.) A mai olvasó az Übermensch kifejezését leginkább Nietzsche révén ismeri, nem egyszer egy erősen megdolgozott, ideologizált környezetben. A nietzschei Übermensch dolgai egyébként valószínűleg Goethére, az imént is idézett részletekre mennek vissza, fajlemlethez ez sem kapcsolható. Érdekes, hogy a német Brockhaus Kiadó 1940-ben közzé tett, egyébként teljesen náci szellemiségű értelmező szótára sem említ e szó kapcsán faji vonásokat, ez is csak rendkívüli emberi teljesítményeket említ, mivel konkrétan ezt írja: „Ein Mensch der durch Größe, Kraft der Begabung und des Willens die durchschnittsmenschen überragt” [egy ember, aki nagyságával, erejével, tehetségével és akaratával meghaladja az átlagembereket.] (Vö. *Der Sprach-Brockhaus. Deutsches Wörterbuch für jedermann*. Leipzig, 1940. 632.

¹⁴ Ezzel Kuno Fischer négykötetes Faust tanulmányára hivatkozunk: „Urnatur gegen Unnatur”. Kuno Fischer: *Goethes Faust II*. Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1912. 188.

¹⁵ Igen, valószínűleg szándékos, politikai fogantatású elhallgattatásról van szó. A Morgenthau-terv nemcsak a német ipar leépítését tűzte ki célul, de a német egyetemek bezárásáról, amerikai bizottságok általi ellenőrzéséről, vagyis, a nácizmus elleni küzdelemre hivatkozva, az európai magas kultúra betiltásáról is rendelkezett. Morgenthau tervét 1944 szeptemberében a második Quebec-konferencián elfogadták, azt W. Churchill, F. D. Roosevelt is aláírta, ennek részletes indoklását maga Henry Morgenthau adta meg a *Germany is our Problem* című könyvében.

5. MOZGÁSOK

Amit a mai Európában migrációnak hívnak, az nagy valószínűséggel nem más, mint meghatározott tradicionális közösségek gazdasági megfontolásokból történő tudatos megbontása. A konkrét eseményeknek nyilván előzményei voltak: valahol valaki felkavarta egy folyó vizét. Az ilyen felkavarások mindig zavart okoznak, rendet kellett teremteni, ráadásul néhány bárány széttévése már nem bizonyult elegendőnek, bombázók szálltak ezért az égbe. Hogy nem is onnan áramlott a víz, ahonnan azt valaki is felkavarhatta volna? Hogy a felkavart víz senkit se sértett, mi több, esetleg fel se kavarták? Kit érdekel, az ilyenek nem számítanak: az áramlások irányának megállapítása, a felkavarás tényének „pontos” rögzítése a mindenkori újságírócsürhe feladata. Ez teszi is dolgát, maga is elidegenedett, azt írja, amit éppen írnia kell, önállóságáról tett kijelentései mókások, szavaival, mondataival annak érdekében kelti a gyűlöletet, akinek a lelkét eladta. Rendet kell tehát teremteni, ezért szálltak s szállnak a bombázók az égbe. Csakhogy a rend nehéz ügy, az igazságos rend meg tán még ennél is nehezebb! Ártatlan bárányok áramlanak e rendcsinálások következtében már jó egy ideje más vidékek, más országok irányába, idegen folyók partjai felé. Feladatuk tán csak abban áll, hogy ott is felkavarják a folyók vizét. Igaz, maguk erről valószínűleg mit se tudnak, ebben az értelemben többnyire valóban ártatlan bárányok ők. Mennek, honnan is tudhatnák mi velük az igazi cél, illúziók is megteszik, a gondolkodás mai világunkban még műveltebb berkekben is csak előírt sémák engedelmes követését jelenti. Filozófiai kérdések nem valók mindenki fejébe, a sémáktól való eltérés szerte a nagyvilágban egy tudománytalan, tiltott valami, egyre több helyen egyre inkább büntetendő cselekedetnek számít. Mennek tehát az ártatlan bárányok, követik az előírt irányokat, ezzel teljesítik be kötelességüket. A farkasról és a bárányról szóló régi történet ismétlődne tehát mai világunkban is újra meg újra? Ebben a mesében húzza meg magát a tulajdonképpeni igazság, valóban egyedül csak az erőviszonyok diktálnának? Igazodnának maguk az erkölcsök is? Még a jóról és rosszról szóló gondolatainkat is kizárólag csak az éppen adott erőviszonyok írják elő? Valaki mindenesetre kimondja az „igazság” szót. A szóhasználat pedig, amennyiben van ereje a benne a kimondott a szavaknak, szinte mindig valamilyen adott igazsághoz igazodik. Az emberek szeretik ezt a szót, a bombázók is mindig kimondott „igazságok” érdekében teszik dolgaikat, pusztítják az embereket, rombolják a városokat. Közben persze helyezkedések is kezdődnek. Igen, helyezkedések, az „igazságok” ügyében ugyanis mindig sok a gond, előbb-utóbb rendre kiderül, hogy több is van belőlük, fontos, hogy a sok-sok igazság között végül csak egy, az egyetlen „valóban igaz” győzzön. A szóhasználat pedig, engedelmes szolga, igazodik ehhez az egyetlen „igazság”-hoz. A szóhasználók sem tesznek mást, he-

lyüket keresik az említett egyetlen igazság által kifundált szőrendszerben, ők is igazodnak. A sémáktól való eltérések, aki tudni akarja, tudhatja: mind-mind tudománytalanok, vagy legalábbis korszerűtlenek, enyhébb esetben rendőrségi, súlyosabb esetekben tudományos ügyek, még súlyosabbakban bombázók bevetésének politikai kérdései. A szóhasználat rendbetétele tehát elkerülhetetlen. A rendcsinálásokban a már említett nem jelentéktelen újságírócsűrre segít a legtöbbet, szinte irányítja a történeteket, konkrétabban a szóhasználat körüli helyezkedéseket. Felkarolja tehát azokat a szavakat, amelyeket fel kell karolnia, az „igazság”-szó rendeltetésszerű használatát elősegítendő, unos-untalan ismételtetni kezdi őket. Mindenki ugye „igazat” akar, az ismétlések hatásosak, az élenjáró újságírócsűrre szavai körül mindig nagyok a tülekedések. Az ő útmutatásait követve helyezkedik szinte mindenki: ezt teszik az egyszerű földi halandók, és ezt teszi a magas kultúrájú intelligencia is. Az egyszerű földi helyezkedései érthetőek, ők gyaníthatóan valóban csak az „igazat” akarják. A magas kultúrájú intelligencia helyezkedése azonban többnyire más, még ha az „igazság” iránti lelkesedés (esetenként itt is nagy a naivitás) teljesen az ő esetükben se zárható ki. A szóhasználatuk más: megfontoltabbak, fegyelmezettebbek, látható rajuk, hogy valóban csak azt nézik, amit nézniük is szabad, csak arról beszélnek és írnak, amiről beszélniük és írniuk is kell. Betartják a rendet, mintha ellenőriznék őket. Ha igazán jól teszik dolgukat komoly tudományos testületek még buksi fejüket is megsimogatják. Eszméik ennek révén teret kaphatnak, nem marad el a jutalom, okfejtéseik akár a legtekintélyesebb újságírócsűrre írásai között jelenhetnek meg. Majd újabb fejsimogatások jönnek: idézgetik őket, majd még újabbak, idézettségüket szigorú tudományos mutatókkal tartják számon.¹⁶

Aramlanak tehát az ártatlan bárányok, bombázók jelölik ki útjukat, győz az egyetlen „igazság”. Mégis sok az ellentmondás, a szavak nem maguk a dolgok, olykor nehéz azért az a *Kant Immanuel* által hol sematizmusnak, hol szubszumpciónak hívott valami, vagyis a dolgok szavak alá való besorolása.

¹⁶ Az idézettségi mutatók számonkérése Hunniában amolyan felhívás keringőre, üzenet az akadémiai hierarchia élenjáró tudósainak körbetáncolására. Aki megfelelő virtuozitással járja táncát, annak néhány tudós elme előbb-utóbb megsimogatja a buksi fejét, biztos lehet a dolgában, őt is idézni fogják. Nem lenne ezzel semmi baj, ha az idézés valami eredetiséget csalna elő, s nem pusztán számszerű adatokra vonatkozna, ha lenne valamilyen szakmai vonatkozása is, ha nem csupán egymás szigorú előírásoknak megfelelő, udvarias körbetáncolását jelentené. Vannak egyébként idézhető írások és emberek is. Az ő idézésük esetenként akár érdekes is lehetne. Csakhogy az idézettségi mutatók számonkérése pont ezeket hozza lehetővé helyzetbe, mivel ez a számonkérés maga a hegeli pozitívitás, elkerülhetetlenül az „an-und-für-sich-sein” sérülését vonja maga után, úr-szolga viszonyt teremt, amely a minőség utáni törekvéseket szükségszerűen felülről organizált kontra-szelekcióvá változtatja át. (Vö. Hegel: *Phänomenologie* 141-150.)

Nagyok az eltérések, vannak ugyanis, akik egészen másféle sémákat követnek. Egyes helyeken például, hiába a helyes szóhasználat irányába tett erőfeszítések, még a bárányokat se tartják teljesen ártatlanoknak. Azt mondják, lelegelnek mindent, gátlástalanok, olyan helyekre tévednek, ahol semmi keresnivalójuk se lenne. Másutt meg a cincogni is alig merészoló kisegerek miatt sok a panasz, merthogy ezek meg lopnak, gyűjtögetnek, szétrágják a liszteszsákokat, garázdálkodnak, az ilyen helyeken hétpróbás macskáktól várják az igazság és a rend újbóli megteremtődését.

Miért az előbbi szóhasználat? Miért nem fogalmazunk egyenesen, miért állandóan e kerülőutak, a mesék felé vezető hangok, miért gonosz farkasokról, hétpróbás macskákról, s a cincogni is alig merészoló kisegerekről beszélünk? Félünk talán? Pontosabban a szerző félne? Meséket idézni, emlegetni tán még nem büntetendő cselekmény. Idegenekről beszélni azonban más: a róluk formált kép egy súlyos intellektuális válság lenyomata. Tulajdonképpen megszólalni is alig merünk, oly sok e téma körül a tabu, már szavaink megválogatásában is van valami kényszerű, leckefelmondás-szerű, egy amolyan igazodásféle. Az elidegenedés jele lenne ez is? Hegel halott, szavait már a „tudós filozófusok” is alig-alig értik, a „szakma” nem vele foglalkozik, kontra-szelektált, nem valószínű. De ezekből a régi mesékből az egészséges arányok legalább még felderengenek, a reánk kényszerített képek akár át is formálódhatnak, bennük a valóság tán valamennyire még érzékelhető lesz. Akár még a „Miért kavard föl előttem a vizet?” – kérdése is. No és az ilyen mesék, azért erről se feledkezzünk meg, érthető argumentumok mentén akár tovább is szöhetőek. Kikerülhetünk velük a tudományos okfejtések, s a belőlük konstruált akadémiai sémák primitív, leckefelmondós kátyúiból, segítségükkel olykor, amennyiben vállaljuk ennek kockázatát, akár még gondolatok is életre kelhetnek. Mi lesz például a cincogni is alig merészoló kisegerek sorsa? – kezdhethük mindjárt gondolkodó okfejtéseinket. Mi lesz velük akkor, amikor hétpróbás macskák bankjaiban letett pénzösszegeiket, s ennek kamatait kezdik el visszakövetelni? Mert bizony a macskák mindamellett, hogy hétpróbások, többnyire még hétalvók, lusták is, aminek következtében aztán hitelek felvételére kényszerülnek, el is adósnak. Az erőviszonyok a régi mesékben legalább még teljesen tiszták, tökéletesen átláthatóak voltak. Belőlük legalább még megtudhatjuk, nem kell ehhez különösebb fantázia, mi lesz a macskák bankjainál sorban álló kisegerek sorsa. Nem új történetek persze az ilyenek, a tényleges eseményeket mindig ezerféle összetevő alakítja, de a gazdasági tényezők, s az ezekből formálódó erőviszonyok, ebben bizony igaza lehet Marxnak, közöttük többnyire kiemelkednek. A leginkább tán épp ezek dominálnak. Jönnek persze modern mesék is, ezek is ezerfélék, az ártatlan bárányok bennük valamennyire még a régi történetet idézik, ám a jóságos demokrátákról és a gonosz diktátorokról szólóak javarészt újak. Az újságokat

olvasó széles publikum, no és az ugyancsak újságokban elmerült magas kultúrájú intelligencia szereti az ilyen meséket. Komoly, jó tollú újságírók írják meg ezért őket, színesen, gondosan megválogatott képekkel illusztrálva, hogy az újságokat olvasó egyszerű földi halandók, no és a műveltebb akadémiai intelligencia is minél könnyebben álljon rá a megfelelő szóhasználatra, s különösebb nehézségek nélkül igazodhasson el a történetek, az alaposan megválogatott, a még valóban közölhető képek világában. Rend teremődik ennek következtében az emberi agyakban: a szavak, a képek teremtik meg a rendet. No és persze a jóságos demokratákról és a gonosz diktátorokról szóló modern mesék is ott vannak a rendteremtők között. A róluk kialakult szóhasználat már teljesen letisztult, ezeket a meséket korunkban valóban mindenki, az egyszerű földi halandók, de még a magas kultúrájú intelligencia is érti. Megszilárdul egy szóhasználat, valóban mindenki egy nyelvet kezd beszélni, komoly tudományos bólogatások veszik kezdetüket. Bólogatnak, bólogatnak, nagy az egyetértés, a jóságos demokraták valóban mind jóságosakká válnak, miközben a gonosz diktátorokról lehull a lepel, gonoszak lesznek valamennyien, a közöttük való viszonyok komoly tudományok fundamentumaivá formálódnak. Arat az elidegenedés, csak néhány eltérő hang szólal meg.

– Na ne! Ugyan miért lennének olyannyira gonoszak azok a diktátorok? – szólal meg tiltakozó hangon néhány, az ókorból itt maradt, csavaros észjárású macska. – Itt van például *Fabius Maximus*! Még *Hannibál* eszén is túljárt, oly kiváló diktátor volt. A diktátorság címe igenis kitüntető, dicsőségére válik annak, aki kapja. – Igazatok van, drága macskabarátaim! – mondja, s bólogat egyetértően néhány, ugyancsak az ókorból itt maradt, egyenes észjárású farkas. – A diktátorok többsége valóban mindig jó ügyért harcolt.

Az ókor persze csak az ókor, a mai világ más, modernebb, az ilyen argumentumokat igazából már meg se hallja. A jóságos demokratákról és a gonosz diktátorokról szóló mesék már valóban minden más mesét legyőztek, úgyhogy ennek következtében aztán a demokraták csakugyan mind jóságosak, a diktátorok pedig mind-mind valóban gonoszakká is lettek. Működik tehát a mese, szinte mindenki hisz benne, ha alaposabban megfontoljuk a dolgot, nem is baj, ha valóban épp az ilyen mesék válnak néhány komoly tudomány, s a mindennapi hírközlések fundamentumává. Egy gazdaságilag erős észak-afrikai ország vezetőjének közelmúltbeli bukását mindenesetre mind a napi sajtó, mind a magas kultúrájú intelligencia rendre a jóságos demokratákról és a gonosz diktátorokról szóló modern, vagy talán már „posztmodern” mesével magyarázza.

– No és a gonoszság! Miért nézik le ezek a modern meseírók az általuk ártatlannak mondott bárányokat? Mert bizony lenézik őket, hisz azok a bárányok, akik akkor mennek a folyók partjára oltani szomjukat, amikor mi is ott vagyunk, egyáltalán nem ártatlanok, megérdemlik sorsukat, mivel felettébb ostobák, sértő az ilyen a többi bárányra nézve! – folytatják tovább az egyenes észjárású farkasok.

– És persze *Camillusról* se feledkezzünk meg! Oly kiváló férfiú volt, hogy ötször választották diktátorrá. Ötödszörre pedig már igen koros volt, ott volt a nyolevan körül, mégis bíztak benne! – így tovább a legalapvetőbb műveltséggel azért még rendelkező, ugyancsak az ókorból itt maradt macskák.

Győznek az új mesék, hitelessé válnak, a filozófia döglődik, komoly mesék körül formálódnak a valóban minden tekintetben korszerűnek hívható társadalomtudományok. Igaz, olykor-olykor még másféle, a hivatalostól elütő mesék is felütik fejüket. Itt van például az előbbi történet, abból az imént említett észak-afrikai országból. Ez a másik mese azt tanítja, hogy az előbb említett „diktátor” igazából nem is a diktátorságába bukott bele, hanem egyszerűen csak a letétbe helyezett pénzét akarta kivenni egy nagy tengerentúli bankból. Ment tehát a bankba, beállt a sorba, aztán meg úgy járt, ahogyan a cincogni is alig merészelő kisegerek szoktak járni akkor, amikor hétpróbás macskák bankjaiból próbálják meg letétbe helyezett pénzüket valahogyan kivenni. A bank vezetése, mivel éppen válság volt, már a sort látva, az előre gyanítható kérésen is felháborodott. Tette is azonnal dolgát, egy a diktatúrát elsőpró „tavasz” elősegítésével reagált az említett kihívó cselekedetekre.

Hogy mi az igazság, illetve, hogy milyen mesék nyomdokait követve lehetünk egyáltalán ebben a témában okosabbak, azt jelen sorok írója nem tudja. Mesék mindenütt, a szerző azt sem tudja, melyeket kell közülük komolyan venni. A mesék olyanok, mint a tudományos sémák. A jóságos demokráciáról és a gonosz diktátorokról szóló sémák azonban felettébb egyoldalúak, egy monolitikus kultúráról szólnak, hiába van velük tele a napi sajtó, tökéletesen elidegenedett embereket képesek csak megérinteni.¹⁷ Látható belőlük korunk való világa, a filozófia területén véghezvitt akadémiai kontraszelekció.

Mi lesz tehát az otthonukat elhagyó, távoli vidékek folyói mentén szomjukat oltani akaró bárányok sorsa? Mi lesz velük, ha ugyanebből a célból oda-tévedt őshonos farkasokkal találják magukat szemben? A válasz, ha nem vál-

¹⁷ A diktatúra nemcsak ókori, de modern keretek között sem önálló államforma, hanem inkább csak az „egyetlen lehetséges demokrácia” romlott formája. Hogy aztán demokrácián mit kell értenünk, az megint más kérdés, sok felszínes munka foglalkozott és foglalkozik ezzel a témával, ez mindenféleképp egy külön tanulmányt érdemelne.

nak maguk a bárányok is mindeközben igazi művelt, a tudományok elvárásainak megfelelő elidegenedett farkasokká, vagyis ha nem mennek bele a már említett kétszeres elidegenedésbe, félő, előre tudható.

6. A SZAVAK SÚLYA

A szavak ezerfélék, bizonyosakat közöttük fontosaknak vélünk, másokat kevésbé tartunk fontosaknak. Mindig egy nagy egész részei, vannak közöttük, amelyeket súlyosaknak gondolunk és mondunk, és vannak mások, amelyeket csak súlytalanként szoktunk emlegetni. A szavak bizonyos értelemben olyanok, mint a dolgok. Csak saját magukkal, önmagukon kívül semmi mással sem egyenlőek. Illetve az egyenlőség tán csak egy leegyszerűsített forma, talán csak matematikusok hóbortja, egy olyan guillotine-szagú valami. Vagy másról lenne szó esetükben? Esetleg valamilyen transzcendentális esztétika transzcendentális idealításba transzponált gyümölcseről, ahogyan egykoron Kant Immánuel gondolta? Vagyis szubsztanciák kényszerű kereséséről? Itt van például konferenciánk témája: az idegen. Láthatjuk, ez is csupán egy szó, jelentését, értelmét ezerféle tényező árnyalja. Vajon súlyos-e ez a szó, vagy súlytalan? Vehetjük ezt a szót egyrészt filozófusok haszontalan spekulációinak tárgyaként is, így akár minden lehet belőle, de vehetjük másféle módon egy olyan szóként is, amelynek komoly súlya van, amely beleszól minden napjainkba, mi több, amely Európa nem is oly távoli jövőjét alapjaiban fogja meghatározni.

Hogyan közeledjünk tehát most, a XXI. század első évtizedeiben ehhez a szóhoz? Hogyan azokhoz a tényekhez, amelyek már nem pusztán szavak? Hogyan a közösségekké formálódni szándékozó idegenekhez, a bennük megszólaló egyes individuumokhoz? Egy derék német gondolkodó mondotta egykoron, hogy minden valóban jelentős filozófus okoskodásaiban fel kell lelnünk legalább egy nagy gondolatot. Nos, filozófusoknak se szeri, se száma, a legtöbbjüknek semmi gondolata sincsen, pontosabban gondolataik nem sajátjaik, élőködnek csupán a múlton, kínjukban idézgetik egymást, a régvolt időkbe menekülnek vissza, mondandójuk semmi, a jelenbe jól láthatóan alig-alig akarnak belehatolni. Lehet tehát az idegen témája valamilyen filozófusokhoz méltó nagy gondolatnak? A múlt nagy filozófiai rendszereit mindenesetre nem ez a szó, és nem az ezen szó által leírható tematika faragta. Ha ezt nézzük, akkor ez a szó a filozófiát illetően súlytalan. Európa jövője azonban más. Tán még várja azt a filozófust, aki a sok-sok számító kalkuláció, a sok-sok hivatalos hazudozás és mellébeszélés mellett is majd igazi súlyt, valódi tekintélyt tud adni ennek a szónak.

1. BEVEZETÉS

A tanulmányomban azt a kérdést elemzem – metajátékelméleti fogalmak segítségével –, hogy van-e különbség az idegennel és a nem-idegennel (honi emberrel) való interakció lefolyása között. A tanulmány első részében az idegen fogalmának előzetes meghatározására töreksem. Ezután amellet érvelek, hogy a természeti állapotban alapvető különbség van a homo oeconomicusok, barátok, őslakosok és az idegenek interakciói között. Rámutatok arra, hogy a közös nyelv, szokás és kultúra inkább az együttműködés, míg ennek hiánya inkább a dezertálás és az erőszak irányába tolja el a felek viselkedését. Ez a viselkedésbeli különbség a társadalmi állapotban is megjelenik, hiszen az állami erőszakszervek által kikényszerített együttműködés teljes mértékben sohasem tudja helyettesíteni a közös kultúrával rendelkező bennszülött lakosság spontán együttműködését. Az idegenek integrációja szempontjából éles különbséget kell tenni a szelektív és a tömeges bevándoroltatás eredményeképp kialakult helyzet között. Az előbbi esetben valószínű, míg az utóbbi esetben valószínűtlen az integráció.

2. AZ IDEGEN FOGALMÁRÓL

Etimológiailag az „idegen” a mozgást, jövést-menést jelentő „ideg” igéből alakult ki (idegen= jödegen). Oly emberről mondjuk, hogy idegen, aki más-honnan jött, ki nem ezen földről, hazából való jövevény, külföldi, jövő-menő.¹ Tehát eredeti értelemben az idegen egy olyan ember, aki távoli helyről származik, ahol más nyelvet használnak, ahol mások a szokások, a szabályok és az értékek, mint helyben. Az archaikus korban viszonylag egyértelműen lehetett azonosítani az idegen embert a távol élő, vagy távolról jött emberrel, hiszen a távoli embert ideáltipikusan más kollektív sajátosságok jellemezték, mint a helyi embert. Később azonban a térbeliségre épülő meghatározás

¹ Az idegen szinonimái: külhoni, külföldi, határon túli, zarándok, pellegrin, bevándorló, jövevény, immigráns, beavatatlan, kívülálló, míg ellentéte: hazai, honi, belföldi, idevaló. Idegen: valakihez való viszonyában annak szűkebb közösségén kívül álló, ismeretlen <személy>. Magyar Értelmező Kéziszótár Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992.

egyre problematikusabb vált. Napjainkban az idegen (és a nem-idegen) fogalmát leginkább csak a kollektív jellegű kulturális sajátosságokkal, illetve az identitással lehet meghatározni.

Az idegen *többértelmű* fogalom, amennyiben egyaránt utalhat a személyes és a kulturális értelemben vett másságra. Személyes értelemben az ismeretlen az idegen. Kulturális értelemben idegen az, aki tőlünk különböző anyanyelvvel, kultúrával és identitással rendelkezik. A továbbiakban az idegen fogalmát kulturális értelemben használom.

Az idegen egy *relációs* fogalom is, mert mindig az adott kontextustól függ, hogy a beszélő kit ért az idegen fogalmán. Például a magyar közbeszéd teljes egyértelműséggel használja az idegen fogalmát, mivel a magyarságot tekinti viszonyítási pontnak. Világos, hogy a muszlim vallású iraki orvostanhallgató nem magyar, tehát idegen. Az már egy érdekesebb kérdés, hogy ha ez az ember a tanulmányait befejezve itt letelepszik, akkor, kulturális értelemben válhat-e magyarrá? Ugyanakkor a gyerekei, akik Magyarországon születnek és magyar iskolába járnak nagy valószínűséggel kulturális értelemben is magyarok. Ennek az irakinak az integrációja és a gyermekeinek az asszimilációja a magyar közösséget erősíti, tehát a nemzet számára is előnyös. Általában igaz, hogy a sikeres integráció és asszimiláció a befogadó nemzetet erősíti, míg ennek sikertelensége gyengíti a befogadó közösséget.

Abszolút értelemben minden ember idegen, hiszen a saját közösségén kívül mindenki idegennek számít. Továbbá fontos, hogy különbséget tegyünk egy ember absztrakt idegensége (pl. nem magyar), speciális kollektív sajátosságai (muszlim, arab, iraki), és speciális individuális sajátosságai (jóindulatú, békés, tanult) között. Ebben a tanulmányban én csak az első kategóriával, vagyis a „tiszta idegenség” relációjával foglalkozom.

Az idegen egy *elmosódott* (fuzzy) jellegű fogalom is, mivel igazságtartománya nem jelölhető ki pontosan. Meddig kupac a kupac és mikortól kezdve kopasz valaki. Mindig lesznek olyan emberek, akikről nem állapítható meg egyértelműen, hogy idegen vagy sem. Hová sorolunk például egy Irakból származó, vegyes házasságban született, magyarul alig beszélő muszlim valású személyt.

Mindezek a sajátosságok – többértelműség, relativitás, fuzzyság – nyilvánvalóan jellemzik az idegen fogalmát. Mindebből azonban nem következik, hogy az idegen fogalma ne lenne egy értelmes fogalom. Abból, hogy esetenként vitatható, hogy valaki kopasz-e vagy sem, nem következik, hogy a kopasz fogalom értelmetlen vagy haszontalan lenne.

3. JÁTÉKELMÉLETI HÁTTÉR

A játékelmélet a viselkedéstudományok egyike, amely olyan egyszerű interakciókat vizsgál, amelyek még matematikai eszközökkel is elemezhetők. A játékelmélet alapjait Neumann János (1928², 1947³) rakta le. Neumann a különböző társasjátékokat (sakk, póker stb.) elemezve fogalmazta meg az elmélet alapjait, innen 'a játékelmélet' név is. Közös vonása a társasjátékoknak, hogy a szereplőknek különböző stratégiák között kell választania, anélkül, hogy ismernék a többiek terveit, de mindenki számára világosak a szabályok és a játékosok céljai. Témánk szempontjából az egyik legfontosabb különbségtétel, amelyet már Neumann is megfogalmazott az a játékoknak a kooperatív és nem-kooperatív lejártszása.

A nem-kooperatív játékelmélet tulajdonképpen a „néma” játékosok viselkedését elemzi, vagyis olyan játékosok viselkedését, akik nem kommunikálnak és nem kötnek egymással speciális megegyezőseket. A nem-kooperatív játékok leírása matematikai szempontból leegyszerűsíthető a Nash-egyensúly megkeresésére. John Nash 1950-ben bebizonyította, hogy a véges interakciók mindig rendelkeznek legalább egy Nash-egyensúlyponttal.⁴ Kétségtelen, hogy számos olyan elemi interakció létezik, amelynek egyetlen egyensúlypontja van és az a közösség szempontjából is egy jó (Pareto-optimális) kimenetelt jelent. Ezen interakciók esetében működik a láthatatlan kéz, azaz az önérdek és a közérdek összhangja. Léteznek azonban problematikus interakciók (pl. játékelméleti dilemmák), ahol a láthatatlan kéz kudarcot vall.

A kooperatív játékelmélet az egymással kommunikáló („tárgyaló”) szereplőkből indul ki és adottnak veszi, hogy a játékosok képesek kötelező erejű megállapodásokat kötni egy mással. Így a játékosok koalíciót képezhetnek, amely egységes egésként viselkedik. A különböző játékelméleti dilemmákban (jobbra hajts, szarvas vadászat, családi vita, fogolydilemma) az együttműködés szükséges, előfeltétele a kommunikáció, illetve a kölcsönös bizalom. Ugyanis a felek csak ezek birtokában tudják az interakciót egyeztetve, azaz kooperatív módon lejátszani.⁵

² Neumann, John von: Zur Theorie der Gesellschaftsspiele. *Mathematische Annalen*, 100. (1928) 1. 295–320.

³ Neumann, J. von - Morgenstein, O.: *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton, Princeton University Press, 1947.

⁴ Nash, John: Equilibrium points in finite games. *Proc. Nat. Acad. Sci. USA*, Vol. 36 (1950), 48–49.

⁵ Tóth I. János: *Játékelméleti dilemmák társadalomfilozófiai alkalmazásokkal*. JATEPress, Szeged, 2010.

4. NYELVI ÉS KULTURÁLIS KÜLÖNBΣÉGEK

Alkalmazzuk mindezeket a megfontolásokat témánkra. Pusztán a nyelvi sajátosságokból következik, hogy míg egy bennszülött-bennszülött interakció kooperatív módon is lejátszható, addig a bennszülött-idegen interakció csak nem-kooperatív módon folyhat le. Hiszen az előbbi esetben nincsenek, míg az utóbbi esetben vannak nyelvi korlátok. Ebből következik, hogy mindazok a problémák, amelyeket a nem-kooperatív játékelmélet már feltárt (több egyensúlypont, Pareto-inferior jellegű egyensúlypont stb.) azok az idegennel való interakcióban szükségszerűen kialakulnak.

Azonban nemcsak nyelvi nehézségek léphetnek fel egy bennszülött-idegen interakcióban. Az idegenek szükségképpen más szokásokat követnek mint a bennszülöttek, s ez szintén számos probléma forrása lehet. Az egyszerűség kedvéért vegyük a következő fiktív példát: a bennszülöttek az út jobb oldalán autóznak, míg az idegenek a saját kultúrájuk szerint az út bal oldalán haladnak.⁶ Önmagában mindkét megoldás jó, nem mondhatjuk, hogy a jobbra hajts magasabb rendű szabályt jelent, mint a balra hajts. Ugyanakkor e két szabály egyidejű alkalmazása – egy politikai egységen belül – a közlekedés összeomlásához vezet. Tehát valakinek változtatnia kell a saját szabályain: vagy az idegeneknek kell az út jobb oldalán vagy a bennszülötteknek kell az út baloldalán autózniuk.

A példát általánosítva azt kell hangsúlyozni, hogy az őshonos bennszülöttek és az idegenek kulturális kódjai és szabályai különböznek. Ezek a különbségek (pl. öltözködésben, táplálkozásban, udvarlásban) lehetnek másodlagos jelentőségek, vagyis olyanok, amelyek ha nem is könnyítik meg, de elvileg nem teszik lehetetlenné a felek között az együttműködést. Vannak azonban olyan fundamentális jellegű kulturális kódok és szabályok, ahol különbség megakadályozza az együttműködést és az együttélést. Ide tartoznak például a következő kulturális kódok: az ígérethez, erőszakhoz, munkához, másik nemhez, államhoz, adófizetéshez való viszony, valamint az, hogy a felek milyen jogrendszert tekintenek legitimnek. Ahogy nem képzelhető el az, hogy a közlekedés fundamentális szabályai különbözzenek, ugyanúgy nem képzelhető el az sem, hogy az őshonos lakosság a nemek egyenlőségét és a monogám házasságot, addig az idegenek a nők alacsonyabb rendűségét és a poligámiát tekintsék normának. Az sem lehetséges, hogy egy politikai közösségen belül az őshonos lakosság a vitásügyeit a polgári törvénykönyv, míg az idegenek egy másik jogrendszer például a saria segítségével oldják meg.

Egy politikai közösségben a fundamentális jellegű kulturális kódoknak és szabályoknak egységesnek kell lennie. Ebből következik, hogy vagy az idegenek-

⁶ Tóth (2010) i.m. 102-109.

nek kell alkalmazkodniuk az őshonos lakosság szabályaihoz vagy az őshonos lakosságnak kell alkalmazkodnia az idegenek szabályaihoz. Ez az alkalmazkodás, vagyis tanulás azonban egy rendkívül gyötrelmes feladat. A saját kulturális kódjaink és szabályaink az anyanyelvvel együtt vésődnek belénk gyermekkorunkban. Felnőttkorban a régi szabályok elhagyása és az új szabályok megtanulása, vagyis az integráció rendkívüli kihívást jelent az egyén számára. Hiszen az őshonos lakosság nemcsak azt várja el az idegentől, hogy felnőttkorban tanulja meg a honi nyelvet, illetve az új kulturális kódokat, hanem azt is, hogy a régi értékeit és szabályait teljesen törölje ki a gondolkozásából. Ezért az idegenek első generációja eleve képtelen az asszimilációra esetükben legjobb esetben is csak integrációról beszélhetünk. Erre is csak akkor kerül sor, ha az idegennek nincs más választása. Ez az opció pedig csak akkor áll fenn, ha teljesen vagy szinte teljesen egyedül vannak egy számukra idegen közegben.

5. EGY GONDOLATKÍSÉRLET A BIZALOMRÓL

Képzeljük el a következő gondolatkísérletet. Tegyük fel, hogy egy Szórakoztató Társaság a kétszemélyes fogolydilemma egy módosított formáját hirdeti meg, ahol a felek 0, 1, 3 vagy 5 aranyrudat nyerhetnek. A Társaság a két játékost egy nemzetközi területen levő kis szigetre viszi, ahol azok az emberi viselkedés minden eszközét használhatják a kommunikációtól az erőszakig. A Társaság garantálja azt is, hogy a játékosokat a szigeten elkövetett cselekményeikért (pl. gyilkosságért) nem vonják felelősségre. A Társaság azonban két módon is próbálja korlátozni a gyilkosság elkövetését: egyrészt megakadályozza, hogy a felek fegyvert vigyenek a szigetre, másrészt a gyilkosság esetében felfüggeszti a játékot, hiszen a meggyilkolt fél nem tud dönteni. Ezért a feleknek nem áll érdekükben megölni egymást.

A két szereplőnek (X és Y) C betű, vagyis kooperálás és D betű, vagyis dezertálás között kell választani. Erre a döntésre a felek egy napot kapnak és a döntésük végeredményét egy papíron kell leadni egy tisztviselőnek. Ha a tisztviselő ez idő alatt nem kapja meg mindkét játékos döntését, akkor a játékot felfüggesztik és senki sem nyer semmit. A leadott döntések és a nyereségek közötti összefüggést a következő táblázat írja le:

		Y játékos	
	(döntés)	C	D
	X játékos	C	3; 3
		D	0; 5
		C	5; 0
		D	1; 1

1. ábra: A Szórakoztató Társaság játéka. A táblázatban lévő első szám X, a második szám Y játékos nyereségét mutatja aranyrudakban.

Ideáltipikus esetben a játék befejezését az jelenti, hogy a felek egy nap múlva leadják a döntésüket, ami C vagy D betű. Ezután a játékosokat visszaszállítják az ország területére, ahol megkapják a döntésekhez tartozó nyereséget, majd távoznak. Ebben a helyzetben egy önérdékkövető játékos számára alapvetően három racionális cél fogalmazható meg: az 1, 3, illetve az 5 aranyrúd megszerzésére való törekvés.⁷

Társadalomfilozófiai értelemben az így definiált szituáció egy speciális *természeti állapot*, hiszen a szigeten nincs közhatalom. A természeti állapot Thomas Hobbes szerint hadiállapot, de más filozófusok szerint (Grotius, Locke, Spinoza) is egy olyan állapot, ahol könnyen kialakul az erőszak. William Golding *Legyek Ura* (1954), illetve Robert Merle *A sziget* (1962) című regénye szintén a természeti állapotra utal, s mindkét történetben eszkalálódik az erőszak.

5.1 AZ INTERAKCIÓ ALAPFORMÁI

Először vizsgáljuk meg a Homo oeconomicusok interakcióját. Ezt a fogalmat általában olyan embere használjuk, aki minden érdelemtől mentesen tisztán önérdékkövető módon viselkedik. Ritkábban szokták hangsúlyozni, hogy a gazdasági embertől idegen az erőszak. A Homo oeconomicusok gyorsan átlátják, hogy a döntésük kockázatos, mivel nem ismerik a másik döntését, ezért ezek az emberek nem vállalnak kockázatot, hanem másiktól elkülönülve (elbújva) fogják a D betűt választani. Ugyanis ha kizárjuk az erőszakot, akkor a dezertáló játékos mindig jobban jár, mint a kooperáló játékos, függetlenül attól, hogy mit csinál a másik. A játékelmélet nyelvezetét használva a dezertáló stratégia dominálja a kooperatív stratégiát. Mivel mindkét játékos így dönt, így 1-1 aranyrudat fognak kapni, ami egy gyenge (Pareto-inferior) eredményt jelent.

A következő lépésben vizsgáljuk meg az egymást szerető emberek interakcióját. Ezek az emberek felismerik, hogy dezertálással csak gyenge eredményt érnek el. Ennél mindketten nagyobb nyereséget érhetnek el, ha mindketten kooperálnak. Bár ez egy kockázatos lépés, de a felek, akik teljes mértékben megbíznak egymásban, ezt a kockázatot bevállalják, azaz a C betűt választják, többnyire egymás társaságában. Így mindketten 3-3 aranyrudat szereznek. Ez a győztes-győztes eredmény kettőjük közössége számára is a lehető legjobb eredményt jelenti, hiszen így összesen hat aranyrudat nyerhetnek. Ez a kimenetel minden olyan kapcsolatban létrejöhet, ahol a felek között erős bizalmi kapcsolat van (pl. szerelem, rokoni kapcsolat, barátság) vagy ha a felek magukat egy nagyobb egység részeként gondolják el.

⁷ Lásd részletesebben: Tóth I. János: A fogolydilemma kiterjesztése. *Magyar Tudomány* 175. 1. 2014. 90-98.

Végül vizsgáljuk az erőszakosan önérdékkövető emberek interakcióját. Ezek az emberek is látják a döntési helyzetben a kockázatot, ugyanakkor azt is látják, hogy ez a bizonytalanság az erőszak segítségével kiküszöbölhető. Ugyanis ha az egyik játékos képes uralni a másik viselkedését, akkor arra is rátudja őt kényszeríteni, hogy egyoldalúan kooperáljon, s így a hatalommal rendelkező fél 5, míg az alárendelt helyzetben levő fél 0 aranyrudat szerez. Ezért a hatalomra törekvő fél erőszakosan fog fellépni a másikkal szemben. Az erőszakos fél logikáját a következő állítás fejezi ki: *megöllek (megnyomorítalak), ha nem engedelmeskedsz az akaratomnak*. A fenyegetés lényege, hogy a kilátásba helyezett veszteség sokkal rosszabb, mint az engedelmeskedésből származó kimenetel, vagyis a nulla nyereség.

Egy fenyegetésre a megfenyegetett szereplő alapvetően kétféleképp válaszolhat: behódol vagy szembeszáll a fenyegető játékoskal. Ha behódol, akkor vállalja, hogy egyoldalúan a C betűt választja és így semmit sem nyer, viszont elkerüli a súlyos sérülést. Ha szembeszáll a fenyegetéssel, akkor kialakul egy hatalmi harc, amely a súlyos sérülés vagy a halál kockázata mellett a következő három kimenetel egyikéhez vezet: győzelem, vereség, döntetlen. Ha a támadó fél győz, akkor képes egyoldalúan dezertálni és megszerezni a maximális nyereséget (5 aranyrúd), ha veszít, akkor egyoldalúan a C betűt kell választania (0 aranyrúd), és végül, ha a hatalmi harcban senki sem győz, akkor a felek kölcsönösen dezertálnak és egy-egy aranyrudat szereznek.

A hatalmi harc a társadalomtudományok egy fontos kategóriája, amelyet jeles szerzők is megfogalmaztak. „A gazdagságért, megbecsülésért, katonai parancsnokságért vagy más hatalomért folyó versengés viszályhoz, ellenségeskedéshez és háborúhoz vezet, mert minden versengő, hogy vágyát elérje, igyekszik versenytársát megölni, leigázni, félreállítani vagy visszaszorítani.”⁸ „Harcnak nevezzünk egy társadalmi kapcsolatot, amennyiben a cselekvőt az a szándék vezeti, hogy a saját akaratát a másik vagy a többi féllel szemben keresztülvigye.”⁹ „A háború tehát erőszak alkalmazása, hogy ellenfelünket saját akaratunk teljesítésére kényszerítsük.”¹⁰

⁸ Hobbes, Thomas: *Leviatán* (vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma. Fordította: Vámosi Pál–Ludassy Mária, Kossuth, Budapest, 1999. 146.

⁹ Weber, Max: *Gazdaság és Társadalom*. Közgazdasági és Jogi könyvkiadó, Budapest, 1987. 64.

¹⁰ Clausewitz, Carl von: *A háborúról*. Göttinger Kiadó, Veszprém, 1999. (A könyv az 1917-es kiadás reprintje. Fordította: Báró Hazai Samu.) 37.

5.2. KULTURÁLISAN MEGHATÁROZOTT EMBEREK INTERAKCIÓJA

Bár a Társaság a szereplőket kiveszi az államhatalom törvényei alól, ugyanakkor ez nem jelenti a kulturális sajátosságaik felfüggesztését. Ezért a következő lépésben vizsgáljuk meg, hogy a résztvevők kulturális sajátosságai hogyan módosítják a felek viselkedését. Elemzésemben csak azt a formális vonatkozást vizsgálom, hogy az egymást személyesen nem ismerő emberek azonos vagy különböző identitásúak.

Azonos identitású emberek interakciója esetében a közös nyelv és a közös kultúra lehetőséget ad a közös érdek felismerésére és követésére. Egyrészt az egymással kommunikáló személyek képesek belátni, hogy az izolált dezertálás esetében csak 1-1 aranyrudat nyerhetnek, míg az erőszakot választva nagyon súlyos kockázatoknak teszik ki magukat. Másrészt azt is képesek belátni, hogy egymással együttműködve viszonylag egyszerűen tudnak mindketten 3-3 aranyrudat szerezni. S ezért van esély arra, hogy itt kialakuljon az együttműködés. Ugyanakkor ez az opció a természeti állapotban csak esetleges, például, ha az egyik fél sokkal erősebb, mint a másik vagy a felek bizalmatlanok egymással, akkor itt is elkerülhetetlen a hatalmi harc.

Különböző identitású, kultúrájú, anyanyelvű és szokású emberek, vagyis az idegenek interakciója esetben általában nem állnak fenn azok a speciális feltételek, amelyek biztosítanák az együttműködést, ezért a felek az erőviszonytól függően egy hatalmi harcba bonyolódnak, vagy izolálódnak és kölcsönösen dezertálnak.

6. TÁRSADALMI ÁLLAPOT

Természetesen a fenti konklúziók csak a természeti állapot hipotetikus helyzetére vonatkoznak. A társadalmi állapotot olyan sajátosságok jellemzik, mint a törvényes rend uralma, amelyet az állam erőszak monopóliuma tart fenn és ahol a magán erőszak tiltott és szankcionált viselkedést jelent. Ezért a társadalmi állapotban az interakciók, történjenek azok benszülöttek vagy idegenek között sokkal békésebb és együttműködőbb, mint a természeti állapotban. Másrészt viszont igaz az a közhelyszerű mondás is, hogy az állam nem állíthat minden ember mellé egy rendőrt. Azaz az állam erőszakszervei által kikényszerített együttműködés teljes mértékben sohasem tudja helyettesíteni az őshonos lakosság spontán együttműködését. Mindez azt jelenti, hogy az őshonos emberek interakciói a társadalmi állapotban nagy valószínűséggel együttműködőek lesznek, addig az idegen-benszülött interakció, még társadalmi állapotban is csak kisebb valószínűséggel vezetnek együttműködéshez. Ezért az idegenek számarányának a növekedése elvileg – többféle mechanizmus révén is – növeli az erőszakos illetve a dezertáló viselkedés arányát.

Ebben a dolgozatban tudatosan nem foglalkoztam azzal az empirikus kérdéssel, hogy az idegennek kulturálisan milyen tartalmi sajátosságokkal rendelkeznek (pl. békés vagy agresszív, lojális vagy konfrontálódó). Ezek a tartalmi különbségek nyilvánvalóan módosítják az idegenség tiszta hatását. Például az olyan idegennek esetében, akiknek a kultúrája elve a békét, a lojalitást és az együttműködést hangsúlyozza, ott az idegenségből fakadó negatív hatások csökkennek. Ezzel szemben az olyan idegenek esetében, akiknek a kultúrája az erőszakra, a ki kit győz le logikájára, a győztes-vesztes helyzetre épül, ott az idegenségből fakadó negatív hatások felerősödnek.

7. KITEKINTÉS

A fenti pesszimista képet néhány megjegyzéssel szeretném árnyalni. A xenofób érzés azért helytelen, mert eleve megakadályozza az idegenek integrációját, ami az őshonos lakosság érdeke is. Ezért az ideális állapot az, amikor az államhatalom szigorú határőrizetet tart fenn, azaz mennyiségi és minőségi értelemben is szabályozza az idegenek belépését az ország területére, ugyanakkor a már bejutott idegeneket a társadalom barátságosan fogadja. Ez az ideális állapot jellemző az USA, Ausztrália vagy Új-Zéland helyzetére.

Sajnos az Európai Unió erről a politikáról, demográfiai okok miatt, áttért a tömeges bevándoroltatás sokkal kockázatosabb politikájára. A nyitott határok politikája azonban törvényszerűen vezet ahhoz a szerencsétlen helyzethez, hogy a bennszülött lakosság növekvő mértékben válik ellenségesé az idegenekkel szemben. Ezt a folyamatot jól mutatják a 2017-es választási eredmények is, amelyek a bevándorlást elutasító pártok megerősödését eredményezték az európai országokban.

Az idegenek integrációja szempontjából meghatározó szerepe van a mennyiségi kérdéseknek. Például egy cseh közegben egyedül élő irakinak, töröknek, vagy pakisztáninak muszáj megtanulnia a befogadó ország nyelvét, kulturális kódjait és szabályait. Azaz nincs más útja csak az integráció, bármenyre is gyötrelmes legyen számára ez a tanulási folyamat. Ráadásul az ő integrációja sohasem lesz tökéletes, hiszen felnőttként a szó konkrét és átvitt értelmében is csak akcentussal képes beszélni és élni a cseh társadalomban. Ugyanakkor a gyerekei előtt már nyitva áll az út a teljes asszimilációra.

A másik végletet az egyetlen etnikumból vagy kultúrkörből származó tömeges bevándorlás jelenti, amire jó példa az utóbbi években Németországba bekerült nagy létszámú muszlim menekült esete. Ezek az idegenek nincsenek arra kényszerítve, hogy integrálódjanak, hiszen továbbra is tudják használni az anyanyelvüket és gyakorolhatják a saját kulturális kódjaikat, szabályait és tradícióikat. Ebből következően nemcsak ők, hanem még a gyerekeik sem

fognak integrálódni. Ezért párhuzamos társadalmak alakulnak ki, ami törvényszerűen vezet egy közös muszlim identitás megerősödéséhez, illetve a muszlim idegenek és a bennszülött németek közötti szembenálláshoz és erőszakhoz. Az integráció hiánya ugyanis azt jelenti, hogy az idegen és a bennszülött továbbra is elkülönül egymástól nyelvében, kulturális kódjaiban, a követendő szabályok tekintetében, ráadásul egymás iránt kölcsönösen bizalmatlanok. Ilyen körülmények között szinte még a hideg béke is elképzelhetetlen.¹¹

Tanulmányom egyik fontos konklúziója, amelyet nemzetközi kitekintés alapján Kiss Lajos András¹², illetve demográfiai szempontból Demény Pál¹³ is megfogalmazott, hogy alapvető különbség van a szelektív és a tömeges bevándorlás között. Az előbbi esetben jó esély van az idegenek integrációjára és gyermekeik asszimilációjára, ami erősíti az adott nemzetet; míg az utóbbi esetben erre jóval kisebb az esély. Integráció hiányában a nagyszámú és homogén identitású bevándorlók (idegenek) elkülönülnek és erőszakosan ellenállnak az őshonos társadalom integrációs erőfeszítéseinek. Végül a két tábor elkerülhetetlenül sodródik a polgárháborúba, hiszen egy politikai közösség nem állhat különböző és egymást kizáró kulturális kódok és szabályok uralma alatt.

A fentiekből pedig az is következik, hogy Európa demográfiai problémáira – elöregedés, munkaerőhiány, népességszökkenés – nem az idegenek tömeges bevándoroltatása jelenti a gyógyírt, hanem az őshonos lakosság termékenységi arányszámának az emelkedése. Ha statisztikai átlagban mindenki két gyereket vállalna, a jelenlegi 1,6-es érték helyett, akkor európai népessége stabilizálódna, és nem lenne szükség az idegenek tömeges mértékű bevándoroltatására.

¹¹ vö. David Engels: *A birodalomvá válás útján* – Az Európai Unió válsága és a római köztársaság hanyatlása. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2017.

¹² Kiss Lajos András: Migráció, menekültválság, népességszökkenés, terrorizmus – hogyan élünk apokalipszis idején? 1-3. *Liget* 2016-06-01.

http://ligetmuhely.com/liget/migracio-menekultvalsag-nepessegcsere-terrorizmus-hogyan-eljunk-apokalipszis-idejen-3/#_ftn7(letöltve: 2017-11-12)

¹³ „... a kézben tartott, szelektív és viszonylag kis létszámú bevándorlás kifejezetten előnyösnek tekinthető. Ám a tömeges bevándorlás egészen más kérdés. Az történetesen átalakíthatja a népesség társadalmi, kulturális, etnikai, sőt nyelvi jellemzők szerinti összetételét – olyan változás, amely aligha ragadható meg a demográfusok részéről gyógyírnak tekintett »népesség pótló migráció« (replacement migration) fogalmával.” Demény Pál: *Népességgazdaság. A közjó szolgálatában*. KSH Népességtudományi Kutatóintézet, Budapest, 2016. 328.

IDEGENBŐL SZUVERÉN ISMERŐS? ADALÉKOK AZ EMBER ÉS TECHNIKA KAPCSOLATÁNAK TÖRTÉNETI GENEZISÉHEZ

GARACZI IMRE

A technika egyidős az emberiséggel, s szorosan hozzátartozik elvileg bármely emberi cselekvéshez. Ahogy közeledünk korunkhoz, a technika egyre jobban szuverénné válik. Az ember és technika kapcsolatát mindig jellemzi a technika kikövetelő (M. Heidegger), kihívó tulajdonsága, amelyben a történeti korok emberei gyakorta idegenkedtek a technikai találmányoktól, újításoktól. Idegennek tartották az életforma stabilitását, állandóságát veszélyeztető változásokat. Ennek egyik alapja az a modern folyamat, amelyben a racionális gondolkodás fokozatosan emancipálódott az érzéki felfogásoktól. „A modern varázsló képe: egy kapcsolótábla karokkal és kijelzőkkel, melynek segítségével a munkás egy gombnyomásra hatalmas erőket hoz működésbe anélkül, hogy annak lényegéről bármi sejtelve volna – ez a szimbóluma az emberi technikának általában.”¹ Az ipari forradalmak gépkorszakának megjelenésével a nyugati kultúrában egyre jobban középpontivá és uralkodóvá vált a technika irányító szerepe. Spengler szerint a technika megunt az élet szolgálatát és annak türannoszaként lépett fel. Természetesen ne feledkezzünk meg arról, hogy a technika alapvető funkciója a találmányok révén az, hogy a mindennapi élet világát megkönnyítse, praktikusabbá tegye. A magas-kultúrák minden korban magas színvonalú technikákat fejlesztettek ki, s itt a technika fogalma elsősorban a jártasságot jelenti. Spengler olvasatában a modern fausti technika abban különbözik már a gótika korában is a megelőzőktől, hogy elsősorban uralkodó szerepet tölt be. Míg az antik technika elsősorban a szemlélődés alapján kívánja birtokba venni az újdonságokat, addig a modern irányító szerepre tör. Ezt a különbséget Spengler az antik kínai kultúrával való összehasonlításban értelmezi, ugyanis minden nyugati találmányt (irányítói, távcső, könyvnyomtatás, puskapor, papír, porcelán stb.) a régi kínaiak már mind felfedeztek, és előnyeik miatt használták, de nem uralmi célból s nem is erőszak alapján.

Ezért is vált a nyugati modern kapitalizmus kultúrájának szimbólumává Faust alakja, aki igazi technikai ember, feltaláló és felfedező. Természetesen

¹ Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya. A világtörténelem morfológiájának körvonalai. II.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1995. 716. Fordította: Simon Ferenc (A továbbiakban: Spengler.)

már az antikvitásban is komoly technikai felfedezések születtek, sőt a középkori kolostorok celláinak lakói is az imádkozás és a böjtölés mellett kutatták a technika titkait, hiszen ezeket Isten és a kozmosz titkainak tartották. A gép fogalma, eszméje is a kozmosz eszméjéből született. A középkori teológiai szemlélet a gépet az ördög szerszámának tartotta. Az ipari forradalmat a gőzgép feltalálása indítja el, s innentől kezdve a növekedés fogalma már a gépek teljesítményéhez, a lóerőhöz kötött. Spengler fájralja azt, hogy a gépkorszak eljövételével fokozatosan szorul háttérbe – kulturális értelemben – az ember és a természet kapcsolata. A modern technika 19. századi elterjedése teljes mértékben átalakította az emberi élet minden területét. A gép ugyanis Spengler értelmezésében egyenlő Isten detronizálásával, s ezzel összefüggésben a technika kikényszerítő hatásúvá válik. Mindez alapvetően járul hozzá ahhoz, hogy a gondolkodásmód materialisztikussá alakul, és a szellemi erőforrások legfőképpen a technikai növekedés megvalósítására koncentrálnak, s az ember szellemi-lelki összetevői háttérbe szorulnak. A technikai gondolkodás szorosan összekapcsolódott a pénzügyi gondolkodással, s ez vált a modern civilizáció egyik legfőbb kifejezőjévé.

Spengler gazdaság- és technikafilozófiája a modern fausti kultúra létrejöttével egy fatalista programot foglal magában. A megvalósult gépi kultúra a modern emberi civilizáció végfázisát jelenti, és egyértelműen a hanyatlás kora, ugyanis elméletének lényege, hogy az emberiség története különféle kultúrákból áll, s ezek mindegyikének van egy felfelé ívelő és egy hanyatló korszaka. Jelenleg a fausti (nyugati) kultúra korát éljük, s ez már civilizációvá merevedett. A technikai civilizáció nem a történeti jövő céljaira reflektál, hanem legfőképpen a jelen kiteljesedését és történelem nélkülségét szimbolizálja.

Gazdaságetikai megközelítésben fontos fölvetni a 19. és a 20. század emberének újfajta viszonyát a technikai gépkorszakkal kapcsolatban. Erről többféle felfogás nyert teret az elmúlt kétszáz esztendőben. Egyes álláspontok szerint az ember és a gép kapcsolatának együttműködéssé kell alakulnia, míg mások úgy gondolják, hogy a gép folyamatosan szorítja ki az embert korábbi élettereiből. Mindezt erősen színezi a tudományos-fantasztikus irodalom is, amelyben olyan eseteket mutatnak be, ahol az emberből már csak agyi idegműködés marad fenn, és a test szerepét a gép tölti be. Ez egy teljesen új integrációt jelent az ember és gép viszonyában. Sokáig fantasztikus utópiáknak tűntek ezek a gondolatok, ám a 20. század végére – a tudományos kutatások következtében – valósággá vált az, hogy az agyi és idegrendszeri működést összekapcsolták számítógépes programokkal, és nem tartunk messze attól az állapottól sem, amikor már az emberi gondolatokat monitorokon lehet megjeleníteni.

Az ember és a technika viszonyának legújabb kori jelenségeit nem lehetséges hagyományos módon értelmezni. Mindez rámutat arra a felelősségre,

amelyet a 21. század elején az ember és technika vonatkozásaiban gazdaság-
etikai látószögből napirenden kell tartanunk. „Seligman frappánsan fejezte ki
az e területen lejátszódó technikai mutációt: a homo faber már nem létezik;
munkavégző állattá vált. Az ember, aki eddig a munka középpontjában állt,
és aki számára – mint Marx szüntelenül hangsúlyozza – a munkának volt
végső értelme, most a munkából egyre inkább kiszorul, és Seligman meg-
fogalmazása szerint a “munka periferiáján” találja magát. Valóban fel kell
tennünk a kérdést: ki az az ember, akinek hatalmat tulajdonítunk a válasz-
tásban, a döntésben, a kezdeményezésben és az irányadásban? Kétségtelenül
nem Periklész korabeli görög, sem zsidó próféta, sem 12. századi szerzetes,
hanem olyan ember, aki teljesen belemerült a technika szférájába. Nem
önálló a tárgyakhoz képest; nem uralkodó, és nincs megváltoztathatatlan
személyiséggel megáldva.”²

A technika átszötte az emberi világ egészét, s már nem, vagy csak nehezen
választható másik út. A technika mindent betöltő környezetté vált, s ennek
lényege a kényelem és a hatékonyság. *Tehát a technika a későújkor eviden-
ciája.* A nevelés és az oktatás is idomult a technikához, hiszen a környeze-
tünk már nem humán, hanem a technikai attitűdök által uralt. Bármely hiva-
tás választása esetén elkerülhetetlen, hogy elsajátítsuk a szükséges technikai
ismereteket, s részesei legyünk a rendszereknek. A technika megköveteli a
közvetlenséget.³

Mindez átformálta a nyugati ember lelkialkatát is. Ennek lényege, hogy a
technika kondicionáló hatása függőségi állapotot hozott létre. Ebből fakad az,
ha például a technikai világban a tradicionális kultúrát értelmezzük, akkor
egy sajátos adaptációt kell elvégeznünk annak érdekében, hogy elvonatkoz-
tathassunk a jelen technikájának uralmi szerepétől. Ugyancsak átjárta a
technika eszköztára a szabadidő eltöltésének lehetőségeit, hiszen ennek meg-
szervezése is technikai jellegű feladattá vált.

A legújabb technikai rend fontos jellemzője az, hogy intim és anonim
módon hálózza be az emberi élet valóságos és szimbolikus tereit. Mindezt

² Jacques Ellul: *Az ember a technika rendszerében.* In. *A későújkor józansága II.* Göncöl
Kiadó, Budapest, 2004. 8. Fordította: Varga Kornélia (A továbbiakban: Ellul.)

³ „A technikai rendszer megteremti a hozzáidomulást elősegítő tényezőket. A reklám, a
tömegkommunikáció nyújtotta szórakozás, a politikai propaganda, a személyzeti
és a közönségszolgálati politika a felszíni különbségek ellenére egyetlen célt
szolgálnak: az embert a technikához rendelni. Biztosítani számára a pszichológiai
kielégülést, motivációt, mely lehetővé teszi, hogy hatékonyan éljen és dolgozzon
ebben a világban. Az ember szellemi látókörét technikusok formálják, és hozzá-
igazítják a technikai rend világához, amely a lehetséges létezmódok közül számá-
ra az egyetlen elérhető. Nem csupán spontán módon él a technikai miliőben, de a
reklám és a szórakozás ennek a környezetnek a képét, visszfényét és megjelenés-
módját nyújtja neki.” In. Ellul 10.

megerősíti az is, hogy a digitális és elektronikus technika az időfogalmak viszonyait is átformálta, és cselekedeteinket a hatás és következmény között egyidejűvé, azonnalivá formálta. A technika képes megvalósítani a korábbi álmokat és utópiákat. A vágyak is közvetlenül kötődnek a technikához, hiszen kielégítésük technikai eljárások függvénye. Ugyanakkor olyan irányzatok is teret nyertek a különféle kutatásokban, amelyek a vágy segítségével kiutat, kivonulást vagy visszavonulást kísérelnek meg a technikából. A vágy mindig az adott meghaladására ösztökél. S ebben legfőképpen az is benne van, hogy a vágy a legtermészetesebb módon kapcsolódik a technika lehetőségeihez. Az emberre irányuló technika direkt és indirekt hatásai alól a tömegtársadalom embere nehezen szabadulhat. A televíziós reklámok, az óriásplakátok, az sms-ek, az e-mailek, a kereskedelmi rádiók adásai és a szórólap-tömegek döntő módon határozzák meg az egyes emberek, családok és közösségek választási szabadságait. A technika hihetetlenül alkalmas eszköz bármely manipuláció véghezvitelére, hiszen állandó és fáradhatatlan jelenléte szünet nélkül ösztönzi a régi és az új szükségletek kielégítését. „A technikai fejlődés az ember a priori hozzájárulásán nyugszik, aki minden technikai adományt szükségleteire adott válaszként fog fel, amely szükséglet valójában csak a technológiai kapacitás kihasználásáért létezik. Hogyan hihetnénk ilyen körülmények között, hogy az ember vitatná, visszautasítaná vagy vádolná azt, ami (nem nyilvánvalóan, hanem megélt evidenciaként) a kielégülés és az ajándék egyetlen forrásának tűnik, illetve ami egyedül biztosíthat elfogadható jövőt a számára. Olyan jövőt, amelyben szükségletei és vágyai teljesen ki lesznek elégítve. S íme, az utolsó állítás: a mi társadalmunk emberének nincs semmiféle intellektuális, erkölcsi, szellemi viszonyítási alapja, amelyből kiindulva megítélhetné vagy bírálhatná a technikát.”⁴

Ugyanakkor az is igaz, hogy a technika segítségével képes az ember önmagát jobban megismerni. Ebben a folyamatban a vallás klasszikus formája háttérbe szorult, vagy sajátos módon él tovább. Mindez hozzájárul ahhoz is, hogy a technika elevenen idézi elő az ember hagyományainak, gyökér-érzeiteinek megszakítását. Ugyanakkor azt is elősegítheti, hogy az ember jobban és gyorsabban megismerhessen távoli kultúrákat, új identitásokat, és mindezzel erősítheti a szabadságérzetét is. (A késő modern korban forradalmi módon felgyorsul a közlekedés, de ez érvényes a hatalmas mennyiségű fogyasztási cikkek választásában megvalósuló szabadságfelfogásra is.)

Mindezek alapján érzékelhetjük a technika világának sokarcúságát az ember lehetőségeivel kapcsolatban. Ugyanakkor sokan kritizálják a technika eredményeit, és a technofiláit *demokratikus diktatúrának* tartják. *Mindennek háttérében azt kell megvizsgálnunk, hogy vajon az ember birtokában*

⁴ In. Ellul 14.

van-e annak az autonóm szerepnek, hogy a mindennapokban felmerülő technikát szabadon, avagy kötelezően választhatja? Tehát visszautasíthatja-e a technika világában való részvételt? E kérdést még az a helyzet is bonyolítja, hogy „a választási területet a technika rendszere teljes mértékben behatárolja. Ugyanis minden választás e rendszeren belül történik: azt semmi sem haladhatja meg. Innen ered a szabad szerelem és a nem rögzített párok kapcsolat naiv követelése. Szerencsétlen fiatalok azáltal gondolják szabadságukat megerősíteni, hogy megelégednek rendszerhez tartozásuk kifejezésével. Partnerüket ugyanis kielégülést nyújtó tárggyá redukálják, és ezzel a technikai termékekhez teszik hasonlatossá. A választás változó jellege pedig a fogyasztás kaleidoszkópjához kapcsolja őket. Semmi egyebet nem választanak, mint amit a technika rendszere kínál nekik.”⁵

Ugyanakkor amellet is súlyos érvek sorakoznak fel, hogy a technika világában nem növeli választás lehetőségeit, ugyanis a gazdaság világának fogyasztói szegmensében a termékek óriási választéka van jelen állandóan, de az egyén társadalomban betöltött szerepei, funkciói és magatartásformái vonatkozásában mindössze néhány szerep áll rendelkezésre.

A fogyasztói lehetőségek óriási tömegében a valódi választás lényegében a látszaton alapul, valójában nem kell választani, hiszen elsősorban a felhalmozás a cél, azaz csak a végtermékeket választhatjuk, de a működő folyamatok kezdeteit, eredetét nem. *A racionalitás a birtokbavételre irányul, nem pedig a megértés szellemére.* Ez a fejlett késő újkor civilizáció egyik legfőbb jellemzője. Mindehhez még az is hozzátartozik, hogy az adott közösségben élő ember – kialakított helyzete folytán – rendszerfüggő. Tehát a késő modernitás embere egyre távolabb kerül a valódi választásoktól, mert csak a technika és a fogyasztás által felkínált mezőből válogathat, és bármely látszatválasztásával ugyanoda jut. Természetesen a tömegtársadalom engedelmes fogyasztói életre neveltjei nem is tudják, hogy valójában az embernek milyen valódi metafizikai és egzisztenciális választási lehetőségei lehetnének. Mindezt Ellul az eutanázia kérdésével is példázza.

Az eddigiek alapján látható, hogy a technika által átszőtt világban a választás szabadsága minden esetben a külsővé vált ember másodlagos körülményeire (fogyasztás) vonatkozik. A választási mezőt, mint opciót, a technika rendszere keríti körbe, s ebből a tömegtársadalom reklámokkal nevelt emberének vajmi kevés kipillantási lehetőség adatik meg. Természetesen mindezt abban az értelemben kell értékelni, hogy a technika az ember terméke, de ez vissza is hat az emberre abban az értelemben, hogy *a késő modern kor embere a technika segítségével gyakorta már nem az ember céljait valósítja*

⁵ In. Ellul 16.

meg emberi dimenziókban, hanem a technika céljait. „Ma a cselekvő és gondolkodó ember nem helyezkedik egy technikához - mint tárgyhoz - képest önálló alany álláspontjára, hanem benne van a technika rendszerében, őt magát változtatja meg a technikai tényező. Az az ember, aki ma a technikát használja, ebből a tényből fakadóan szolgálja is azt. Másrésről, egyedül a technikát szolgáló ember alkalmas valóban arra, hogy használja is azt.”⁶

Nyikolaj A. Bergyajev 20. századi orosz filozófus szerint „A technika lett a modern ember végső szerelme. A technika égisze alatt – s őt imádvá – az ember kész akár arra is, hogy önnön képét és alakját egy vészterhes változásnak áldozza fel. A gépek bálványozása félelmetes formát ölt, s azzal fenyeget, hogy az embert legbensőbb valójában érinti.”⁷

Bergyajev a vallásos keresztény tudat alapján vizsgálja az ember és a gép viszonyát. Felhívja a figyelmet arra, hogy egyrészt a keresztények többsége semleges és közömbös a technika folyamataival kapcsolatban, bár elismerik a technika olyan eredményeit, amelyek praktikusabbá teszik a materiális élet világát, s ez a keresztények számára nem káros, másrészt a keresztény hitet vallók kisszámú csoportjai a technikában az emberiségre tornyosuló hatalmat, egy Antirkisztust vélnek, s ez egyenlő az Apokalipszis kiteljesülésével.

Bergyajev rámutat arra, hogy mindkét álláspont számos korlátot ismer, tehát nem szabad semmibe venni, de teljes mértékben elítélni sem. E két álláspont egyensúlyának kialakításához a *technika lényegét* vizsgálja. Részletesen bemutatja történeti kronológia alapján a technika jelentéseit és különféle foglmainak feloldásait.

Ezzel kapcsolatban jelenti ki, *hogy akár szubjektív, akár objektív szempontból vizsgáljuk a technikát, az ember vonatkozásában ez csak eszköz lehet, nem cél.* Vajon a technika egyre nagyobb fokú elterjedése kijelölheti-e az élet nagyobb céljait? Tehát, ezáltal az emberi tudat valódi céljai háttérbe szorulnak-e?

Az a veszély, amire Bergyajev már a 20. század első felében figyelmeztetett, hogy a technika által keltett hatalmas erő uralmat nyer az emberi élet minden dimenziója felett, végül is a 20. század végére bekövetkezett, de felemás módon. Az ember, a tudós kutató emberi sajátosságai alapján feltaláló és felfedező attitűd birtokosa, és ha technikai találmányait egyrészt a technikán túlmutató, emberi célok érdekében hozza létre, akkor pozitív tettet visz véghez, ám ha a technikai felfedezést pusztán a technika céljai implikálják, akkor az ember nem más, mint a technika kellemes uralma alatt álló fogoly. Ezáltal

⁶ In. Ellul 21.

⁷ Nyikolaj A. Bergyajev: *Az ember és a technika – organizmus és mechanizmus.* In. *A későújkor józansága II.* Göncöl Kiadó, Budapest, 2004. 40. Fordította: Juhász Anikó (A továbbiakban: Bergyajev.)

a lényegi kérdés a technikával kapcsolatban a célok és az eszközök súlyponteltolódásain nyugszik. A civilizáció emberét (homo faber) technikai embernek tartjuk, s főleg azért, mert a gazdaság kapitalista módon alakuló világa rendkívüli mértékben rá van utalva a profitszerzés érdekében a technika segítségére.

Bergyajev szerint ennek lényege az *érték* és *hatalom* kapcsolatának mértéke. Ugyanakkor felveti ez a kultúra kérdését is, hiszen a kultúra is tartalmazza – mint emberi alkotás, létrehozás – a technika jelenlétét és használatát. Bergyajev itt megkülönbözteti a *cselekvés* és a *csinálás* fogalmát: míg az előbbi az autonóm emberi akarat önkifejezését jelöli, addig az utóbbi konkrét tárgyak, árucikkek stb. létrehozását. „A döntő mozzanat az első esetben az emberben van, vagyis az alkotó szubjektumban, a második esetben viszont a tárgyperemtő céltevékenység eredményében, a „termék”-ben. Az, hogy a kultúra technikai eleme növekvő túlsúlyba kerül az organikus elem fölött, az ember eleven erőinek reakcióját váltja ki, ez pedig az emberi létezés technizálódása ellen irányul. Mi romantikaként ismerjük ezt a reakciót. A romantika szembefordul a klasszikus tudattal – mégpedig a művészi közvetlenség és a “természet” nevében – s ellenzi a technikai jellegű művészi forma túlsúlyát.”⁸

Bergyajev három korszakot különböztet meg az emberiség történetében: az első, az organikus jellemzője az, hogy *a szellem a természet mélyén honolt*; a második, a kulturális sajátja az, hogy *a szellem elválik a természettől, önállósul*; a harmadik, a technikai megjelenésekor a szellem *kiteljesíti a természet feletti uralmat*. Bergyajev olvasatában a kulturális korszak még a természet és Isten világa, majd a technika időszaka azáltal különül el a kultúra korától, „hogy az emberi létezés organizmusból *organizációvá* alakul, vagyis az élő szervezet holt mechanizmussá merevül.”⁹ Nagy jelentőséget tulajdonít a technika 20. századi sorsának és folyamatainak, s kiemeli a fizikai tudományok eredményeit az evolúció összefüggéseivel kapcsolatban. A technika önálló korszakká válik, s ennek legfontosabb momentuma az, hogy az ember már nem az evolúció terméke, hanem egy organikus folyamat végpontja, *s a szerves élet szervezett létezéssé alakult át...* Ez a folyamat, Bergyajev szerint, számtalan paradoxont vet fel. Kiemeli a *kultúra tragédiáját*, amelynek lényege, hogy a teremtmény szembefordul a teremtővel, s már nem engedelmeskedik neki. Egyre több életszituációban helyettesíti már a gép az embert, s szembekerül egymással a tradicionális, *mechanikus-racionális* világkép az *organikus-irracionális* technika uralmával. A gép és ember paradox viszonyát Bergyajev így jellemzi: „Az ember a következőket mondotta a gépnek: “Szükségem van rád, mégpedig azért, hogy könnyebbé tedd az életem, s hogy

⁸ In. Bergyajev 43.

⁹ In. Bergyajev 44.

megsokszorozd az erőm.” Ám a gép válasza imigyen hangzott: “Nekem viszont nincs rád szükségem, a munka egészét én fogom ezentúl elvégezni, akkor is, ha te ebbe belepusztulsz.”¹⁰

Mindez azt feltételezi, hogy az ember is géppé válik, s jó példa erre a taylorizmus munkaracionalizálási módszere. Ezt az átalakulást Bergyajev frappánsan így értelmezi: az ember Isten hasonmásából a gép hasonmásává vált. A gépek világát a művészettel összehasonlítva Bergyajev úgy írja le, hogy az előbbi nem hordoz önmagában szimbolikus értelmet, míg az utóbbi igen. A gép egyben egy új létkategóriát is jelent, mint szervezett test. A gép és a technika uralma egy új valóságot, egy új léttételezést alakított ki. Bergyajev joggal félti a bölcséleti hagyományokat a technicizálódó világban. Ez szerinte a szellem leáldozását és a kultúra hanyatlását is okozhatja. Ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy a technika alkalmas arra, hogy az embert rádöbbentse ereje tudatára, és ösztönözze, hogy kozmikus lénné váljon. Jól látta már Bergyajev 20. század első felében a technika kettős arculatát abban, hogy egyik oldalon eredményei megnövelik az emberiség komfortérzetét, biztonságosabbá, kényelmesebbé varázsolják életét, ugyanakkor egyre több veszély leselkedik az egyénre lelki és fizikai értelemben egyaránt.

A kapitalizmus életformájában szorosan összefügg a munka és a gazdaság kérdése a technika természetátalakító tevékenységével. Természetesen Bergyajev ódzkodik attól, hogy végletesen elutasítsa a technika világát, hiszen a modern emberi élet emberivé tételében ez igen nagy szerepet töltött be, majd rámutat arra, hogy a technika paradoxonaival összefüggésben nem az a megoldás, hogy visszatérjünk korábbi történeti korszakok igazságaihoz, hanem ki kell várni azt az időszakot, amikor a technika túlzott uralma, amit az emberi lélek fölött szerzett, véget ér, de ez nem jelenti a technika hanyatlását vagy megszűntét, hanem azt, hogy a technikát a szellem uralja. Ebben a folyamatban alapvető sorskérdésnek azt tartja, hogy a *technikai-gépi civilizáció a lélek ellen fordul*. Ennek oka, hogy a *gép antihumánus*. A megoldás szerinte egy olyan felszabadulás a technika uralma alól, de a technikát nem megszüntetve, ami a *tudat újjászületésének* adhat új dimenziókat. Ehhez szükséges lenne megteremteni ismét a *pillanatba való kilépés* kierkegaard-i értelmű lehetőségét. Ez pedig nem más, mint a modern technika korának az időhöz való viszonya. „A technikai civilizációban az idő szolgájává lesz a gépi sebeségnek; de ezáltal az időt még se le nem győzik, se le nem gyűrik. Ellenkezőleg; úgy tűnik, az ember egyre jobban kiszolgáltatottja lesz a mulandóság hatalmának, sőt még az örökkévalóság elvesztése miatt érzett aggodalmát is elveszíti.”¹¹

¹⁰ In. Bergyajev 47.

¹¹ In. Bergyajev 60.

Ezzel kapcsolatban a bölcészek fő kérdése és vágya az, hogy miként lehetséges az élet nagy pillanatait (szépség és igazság, a szemlélődés szabadsága) kivonni a technikai idő könyörtelen, személytelen és kényszerítő rohanásából. Mindebből fakad még az is, hogy miként lehetséges az ember tradicionális lelki szerkezete és az új technikai valóság között létrejött ellentétet feloldani. Bergyajev alapállása a keresztény vallás pozitívumaihoz kötődött. Szerinte a kereszténység az antik világ végén már átsegítette az embert egyszer a kozmikus végtelenség hatalmából önmagához, és visszavezette Istenhez. Most, a modernitás korában a kozmikus élet, amelyet az ember tehetősége teremtett, ismét belülről bontja meg az individuum egységét. Megoldásként azt javasolja, hogy egy új, *keresztény antropológiát* lenne szükséges felépíteni. Ennek programját így fogalmazza meg a keresztény etika alapján: „Az ember megszabadítása, a természet, valamint az irracionális társadalmi erők fölötti hatalom megszerzése – e hármas probléma növekvő intenzitással, mind újabb és újabb formákban kerül az emberi tudat elé. E problémát azonban csak egy olyan tudat oldhatja meg, mely az embert fölébe emeli a természetnek és a társadalomnak, az ember lelkét pedig mindazon természeti és társadalmi erőknek, melyeknek az ember előtt meg kell hajolnia. Meg kell őrizni mindazt, ami szabadítólag hatott az emberre az évezredek során, azt pedig, ami csak az ember szolgásgához járult hozzá, el kell vetni.”¹²

Az ember és világ kapcsolatában egészen már irányból teszi fel a kérdést a technikára vonatkoztatva Martin Heidegger, az egyik legjelentősebb 20. századi filozófus. A technika lényegének megközelítését a *felfedezés* és a *feltáráshoz* hasonlítja, mivel a technika a modernitásban már nem tekinthető pusztán *eszköznek*, hanem eredeti görög jelentését tekintve *ténykedést* és *képességet* is jelent, beleértve a művészt is. Így a technika tulajdonképpen a valamiben való *jártasság*, a *megismerés* eszköze, egyfajta *felvilágosítás*. A feltárás és a felfedés az *igazság* felé törekszik, és az *el nem rejtettséget* állítja a középpontba. Ezt azonban Heidegger nem tartja érvényesnek a modern erőgéptechnikákra. Mindez a *feltárásban* testesül meg. „A modern technikát átalakító feltárásnak a kihívás értelmében van követelő jellege. Ez úgy megy végbe, hogy a természet rejtett energiái megnyitnak, a megnyitott átformálják, az átformált raktároztatik, a raktározott újból szétosztatik, és a szétosztott újból átalakíttatik. Megnyitni, elraktározni, szétosztani, átalakítani, mind a feltárás módozatai. De ez a feltárás nem egyszerűen folyik le. Nem is a végeláthatatlanba folyik szét. A feltárás feltárja önmagának tulajdon, sokszorosan összefonódott útjait azáltal, hogy irányítja őket. Magát az irányítást

¹² In. Bergyajev 66.

ezek az utak biztosítják mindenfelől. Sőt, az irányítás és a biztosítás a kihívó feltárás fő vonásai lesznek.”¹³

E folyamatból Heidegger kiemeli, hogy a modern technika *kikövetelő* jellegű feltárássra ösztönöz, s ez nemcsak emberi cselekedet, hanem azt is jelenti, hogy a valóság mintegy egybegyűjtött *állománnyá* válik. Így a technika, mint szerkezet, *állványként* jelenik meg.¹⁴

Ebben szerinte a technika lényege hosszan *elrejtőzik*, de oly módon, hogy „Az ember számára csak a végén mutatkozik meg a korai kezdet. Ezért a gondolkodás területén az a törekvés, hogy az eredendőnek gondoltat még eredendőbben gondolják végig, nem az a fonák akarat, amely az elmúltat próbálja feltámasztani, hanem józan készenlét, ámolni az eljövendőt megelőző dolgokon.”¹⁵

Ezzel kapcsolatban Heidegger óv attól is, hogy annak a csalóka látszatnak áldoztatúl essünk, amely a modern technikát alkalmazott természettudománynak tartja. A technika lényege, mint állvány, egyaránt jelenti az *odaállítást* és az *állomány feltárását*. A feltárás útját etimológiailag így jellemzi: „Útra juttatni – ez a mi nyelvünkön annyit tesz: véghezvinni (schicken). Azt az egyesítő véghezvitelt, ami az embert a feltárás útjára juttatja, végzetnek (Geschick) nevezzük. Ebben határozza meg lényegét minden történelem (Geschichte). A történelem pedig sem nem csak a história tárgya, sem pedig csupán emberi cselekvés véghezvitele. Mindez csak a küldetésben válik történelemmé.”¹⁶

A heideggeri technikafogalom magában hordozza a technika lényegét, amely egyben *végzet* és *veszély*. Önmagában a technika nem jelent veszélyt, hiszen a fenyegetettség már benne foglaltatik az ember lényegében. A technika, mint állvány, akkor jelent igazi veszélyt, ha az állvány uralkodik. Heidegger szerint a technika lényegének magában kell foglalnia a végzet és a veszély mellett a menedéket is. Ebben az értelemben az állvány maga a feltárás egy módja. A technika folyamatának lényege kétértelmű, s ennek megfejtése

¹³ Martin Heidegger: *Kérdés a technika nyomán*. In: *A későújkor józansága II*. Göncöl Kiadó, Budapest, 2004. 118–119. Fordította: Geréby György (A továbbiakban: Heidegger.)

¹⁴ „Állvány annyit tesz, mint egybegyűjtő abban a feladatban, amely az embert arra rendeli, azaz hívja ki, hogy a valót a feladatra rendelés módján, mint állományt rejtse el. Az állvány annyi, mint a feltárás, a feltárás módja, amely a modern technika lényegében munkál, s amely magában véve korántsem technikai. Technikai ezzel szemben mindaz, amit ácsolmánynak, építménynek, szerelvénynek nevezzünk, s amik alkotórészei annak, amit felszerelésnek hívunk. Ez azonban, említett alkatrészeivel együtt a technikai munka területére, illetékességébe tartozik, ami csupán az állvány kihívásának felel meg, de őt magát soha nem alkotja, még kevésbé irányítja.” In: Heidegger 121–122.

¹⁵ In. Heidegger 123.

¹⁶ In. Heidegger 124.

vezet minden feltárás igazságának titkához. Egyrészt az állványban fennáll az igazság lényegének veszélyeztetése, másrészt az emberi tapasztalatok eljuthatnak az igazság lényegéhez, a menedékhez. A kérdés megoldása Heidegger szerint az, hogy mivel a technika lényegét a pusztta technikai révén nem tapasztalhatjuk meg, ugyanúgy, ahogy a művészet lényegét sem oltalmazhatjuk meg az esztétika segítségével, ezért a menedékhez vezető utak felé kell vennünk az irányt, s ennek módja a kérdező magatartás. „Mivel a kérdezés a gondolkodás hitelessége.”¹⁷

A 20. század végére a technika kérdései oly mértékben átszöttek már főleg a fejlett nyugati világot, hogy jó ideje technokrata társadalomként és rendszerként írjuk le napjaink főbb alapelveit. Erich Fromm szerint „Két elv szabályozza a rendszert, és benne az emberek munkáját és gondolkodását. Az egyik szerint valamely dolgot meg *kell* tenni, pusztán azért, mert technikailag *lehetséges*. Ha lehetséges atomfegyvert gyártani, akkor feltétlenül szükséges is, még akkor is, ha mindannyiunkat megsemmisíthet. Ha lehetővé válik az utazás a Holdra, akkor okvetlenül meg kell tenni, még ha számos földi szükséglet látja is kárát. E szabály tagadja mindazokat az értékeket, amelyeket a humanista hagyomány fogalmazott meg. E hagyomány szerint valamely dolog helyes, ha az ember örömet, értelmét és gyarapodását szolgálja, mivel szép, jó vagy igaz. Ha azonban elfogadjuk az elvet, hogy ami technikailag kivihető, azt feltétlenül meg is kell valósítani, akkor minden más értékről lemondunk, és a technikai fejlődést tesszük az erkölcs egyedüli alapjává. A másik a maximális hatékonyság, illetve maximális termelés elve. A lehető legnagyobb hatékonyság elvéből egyenesen következik a lehető legkisebb egyéniségé. Általános nézet szerint a társadalmi gépezet hatékonyabban működik, ha az egyéneket számszerűsíthető egységekké nyirbálják, amelyek egyénisége lyukkártyákon megragadható. Ezek az egységek könnyen irányíthatóak bürokratikus előírásokkal, nem támasztanak nehézségeket, és nem okoznak sűrűlődni. Ezért az embereket meg kell fosztani egyéniségüktől, és meg kell tanítani arra, hogy identitásukat ne önmagukban, hanem a termelés szervezeteiben keressék.”¹⁸

Fromm szigorú társadalomkritikáját a gazdasági hatékonyság alapján értelmezi. *A gazdaságosság lényege, hogy a ráfordítás minimuma mellett az eredmény maximumát hozzuk létre.* Ez az elv kifejezi a kapitalista gondolkodásmód legfőbb irányát. Természetesen a közgazdaságtannak számolnia kell az *összhaszon* kiszámítása során az egyéb költségekkel is, mint

¹⁷ In. Heidegger 133.

¹⁸ Erich Fromm: *Az elembertelenedett társadalom 2000-ben.* In. *A későújkori józansága II.* Göncöl Kiadó, Budapest, 2004. 188. Fordította: Király Edit (A továbbiakban: Fromm.)

például a környezeti hatások költségei, vagy a be nem tervezett hatások árai. A maximális hatékonyságra való törekvés kiköveteli, hogy a technokrata rendszerek *embertelen intézkedéseket* is alkalmazzanak. A haszon bizonyossága érdekében az alkalmazott munkatársakat maximálisan engedelmessé, végrehajtó és nem gondolkodó lényekké nevelik. A munka eredményességére és hiba nélküliségére való militáns törekvés a gyárakban, az üzemekben és a hivatalokban a fogaskerek szerepét betöltő dolgozó lelki alávetését, közömbösségre való szoktatását szolgálja. A technokrata munkaszervezés az egyénre kirótt feladatokat oly mértékben szelektálja, szűkíti és szabdalja, hogy a dolgozók nem látják át munkájuk egészét, s ez az elkülönítettség az emberi kapcsolatokra is negatív kihatásokkal van. A termelés legfőbb elve a korlátlan bővítés és terjeszkedés eszméje, s ez nem más, mint az erőltetett és kényszerű növekedés modellje. Természetesen ezt a mennyiségi szemléletet a kapitalizmus profitszerző céljain túl maga a tömegtársadalom léte és fogyasztása is kikényszeríti, s ennek számtalan negatív hatása van, amelyek összefüggenek az emberi szabadság és autonómiaérzés gyakorlásával.¹⁹

Mindezek alapján a mennyiség kerül a társadalmi értékrend fókuszába, az ember pedig mint önérték, csak másodlagos szerepet játszik, ugyanakkor a fogyasztásban a tömegtársadalom embere ismét mint mennyiség, mint halmazmagasztosul fel. A különféle gazdaságirányítási- és menedzszer technikák már régóta nem bíznak a fogyasztó, a vásárló spontán vágyaiban. Ebből fakadóan a marketing stratégiák lényege az, hogy rákényszerítsék a fogyasztót az irányított és szervezett vágyak alapján, valamint az árucikkekbe beleépített avulási indexek segítségével a lehető legtotálisabb vásárlói attitűdökre, az áruk valóságos és szimbolikus birtokba vételére.

A megszervezett és irányított vágyak könnyen a reális szükséglet fölé növelik a vásárlók igényeit. A reklám, mint rábeszélés, bebeszélés, szinte militáns jellegű – állandóan azt akarja a fogyasztó tudomására hozni, hogy neki valójában mire van szüksége. Az egyén számára egyre kevesebb lelki és szellemi összetevő marad arra, hogy önmaga megfontolt ítélete alapján, szabadon dönthessen. Ha áttekintjük a nyugati világ elmúlt évtizedeiben azt, hogy hogyan alakultak a reklám-, a marketing- és a PR-költségek, akkor láthatjuk,

¹⁹ „Nem csupán az ipari termelést uralja az állandó és korlátlan bővítés eszméje, hanem a nevelési rendszert is: mennél több a végzős az egyetemeken és főiskolákon, annál jobb. Ugyanígy van ez a sportban, ahol minden új rekordot előrelépésként ünnepelek. Úgy látszik, még az időjárást is eszerint ítéljük meg. Sokszor hallani, hogy ez és ez volt az elmúlt 10 év legmelegebb napja, vagy a lehidegebb – és ilyenkor az az érzésem, hogy némelyeket a rekord okozta büszkeség kárpótol az elszenvetett kényelmetlenségekért. Vég nélkül hozhatnám föl a példákat arra, hogy életünk fő célja a mennyiség állandó növelése lett. Ezt nevezik az emberek „haladás”-nak.” In. Fromm 189-190.

hogy ezek a területek követelték a legnagyobb mértékű és fokozatosan növekedő költséghányadokat a termelés mellett. Ne feledkezzünk meg arról sem, hogy a közvetlen reklámköltségeken kívül igen nagy volumenű a közvetett ráfordítások mennyisége is. Az indirekt reklám sokszor a leghatékonyabb, hiszen például a hollywoodi filmipar a játékfilmekben olyan fogyasztói környezeteket mutat be a történet és cselekmény háttereként, amelyek a vizualitáson keresztül a néző számára elérendő célokat és példákat kényszeríthetnek ki egyéni fogyasztói stratégiájuk megformálásához. De ugyanúgy benne van ez az agresszív kikényszerítő erő már a kisgyermekeknek szánt *rajzfilmekben, játékokban*, a *Megasztárok* fogyasztói idollá emelésében, a kereskedelmi rádiók játékaiban, a tv-k *való-* és a *valótlan* világainak *beszavazó show*-iban és az *óriásplakátok* fájóan negatív tájebészeti jelenlétében. S még nem is említettük az *sms*, az *mms*, az *e-mail*, a *chat-szobák* stb... világát és a *kéretlen letöltések (spam)* virtuális szórólapjait.

A késő újkor tőkés gazdaságának legfőbb alapelve a lehetőség szerinti, minden irányú növekedés, s ez természetes módon vonja maga után azt az igényt, hogy ezt a vásárló szintén növekedő tendenciájú fogyasztással "hálálja meg." Ez a "hála" természetesen azt jelenti, hogy maga a tömegtársadalom tartja fenn a jelen gazdasági világrendet a fogyasztással. Mindez együtt jár azzal is, hogy az előállított termékek tartósságának indexe gazdaságstratégiai kérdés, ugyanis alapvető marketingérdek az a gyarapodás szempontjából, hogy az egyes termékek, árucikkek, valóságos és szimbolikus szolgáltatások elfogyasztásának és felhasználhatóságának ideje lehetőleg minél rövidebb legyen, mert az erőltetett növekedés kerékkötője lehetne az a helyzet, ha az egyes szolgáltatásokat és árucikkeket nagyon hosszú ideig lennének képesek, kiemelkedő minőségük miatt, használni. Ezért is vannak például olyan reklámok, amelyek már a néhány hónapos új autót is még újabbra ösztönöznek cserélni: cseréljen újat még újabbra! Ezzel összefüggésben az irányított marketing fő gondolatát így fogalmazhatjuk meg: Dolgozz! Keresd meg a pénzedet! Vásárolj meg a tartós és kevésbé tartós fogyasztási cikkeket! Használd fel (és el) minél hamarabb ezeket! Ismét dolgozz! Keresd a pénzt, és vegyél újat!

Mindezek alapján látható, hogy a termelés és eladás legfontosabb alapja az előállítás és a fogyasztás időhöz való viszonya. S így jön létre, Fromm kifejezésével élve, a *homo consumens*, a totális fogyasztó. Mint látjuk, ebben a folyamatban az ember *dologgá* válik, ugyanolyanná, mint maga a termelés folyamata és előállított tárgyai. A késő modern kor társadalmi életének jellegzetessége a szabadidőt átszövő, *modern unalom*. Ez pedig azért van, mert az embert alkotó két dimenzió – a testi és a lelki-szellemi – egyensúlya a modern kor folyamán fokozatosan megbomlott, és egyre jobban túlnyomóvá vált a testi-fizikai-külső ember, s ezzel párhuzamosan a lelki-szellemi alkotó

korunkra egyre jobban minimalizálódott, ennek hiánya teszi lehetővé az unalmat. Blaise Pascal már a 17. században így jellemezte az unalom fogalmát: *az üres lét észrevétele*. Fromm pedig így jeleníti meg az unatkozó fogyasztót: „Ő az az örökké tátott szájú csecsemő, aki erőlködés és belső aktivitás nélkül elnyel mindent, amit csak egy unalmát elűzni kész (és egyúttal unalmát előállító) ipar megcsillant előtte: cigarettát, alkoholt, filmet, tévét, sportot és lektúrirodalmat. Mindennek csupán fizetőképessége szab korlátot. De az unaloműző, azaz időtöltéseket gyártó iparágak, mint az autó-, film- és tévégyártás stb. mindössze megakadályozzák, hogy az unalom rátörjön tudatunkra. Valójában csak növelik az unalmunkat, mint ahogy a sós víz növeli a szomjat, noha azért isszuk, hogy elmúljon. Az unalom unalom marad akkor is, ha az érintettek nincsenek ennek tudatában. A modern ipari társadalom emberének egyik igen jellegzetes beteges vonása a tétlenség.”²⁰

E folyamat felvet számtalan pszichológiai és társadalomelméleti kérdést. Például azt, hogy mit tehet a tömegtársadalom becsületes, jó érzésű embere annak érdekében, hogy szembe tudjon szállni a fogyasztói világ egyre jobban reánehheződő – a technikai fejlődés alapján irányított – militáns követelményeivel? Ha gyenge, és nem képes kitörési irányokat találni a lelki és szellemi megújulásban, akkor imádja továbbra is a fogyasztói világ bálványait, megtartja magányos konformitását a jelenlegi világrendhez, és fenntartja frusztráló félelmeit is. Ha viszont képes szembeszállni a jól nevelt tömegtársadalom fogyasztói-elfogadó mechanizmusainak beidegzettségével, és komolyan veszi szabadsága alapján választási lehetőségeit, és a fogyasztásra felkínált világból egyre több dologra képes nemet mondani, akkor helyreállíthatja a klasszikus ember test-lélek egyensúlyát, és máris mentesül az unalomtól, a frusztráló félelemtől, és mint önmagához visszatallt ember, már nem magányos. Tehát nem arról van szó, hogy a tömegtársadalom tagjai radikálisan korlátozzák a szükségleti és a nem szükségleti fogyasztásaikat, hanem arról, hogy a jelenkor embere sorsbeteljesülését ne elsősorban a tömeghez való viszonyában, *mint a tömeg része találja meg*, hanem ezt önmaga végességében, egyedi programja alapján emelje funkcióvá.

²⁰ In. Fromm 191.

A SIVATAG POLGÁRAI

PÓLIK JÓZSEF

„Nem meghalni jöttem ide, hanem sírni.”

Emília mondata a *Teorém*ből

Volt egy időszak a modern európai művészfilm történetében, amikor a rendezők közvetlen szerzői, sőt *politikai* szövegnek tekintették a játékfilmet: olyan vizuális és verbális vitairatnak, amely társadalmi változások elindítója lehet. Ez volt a politikai modernizmus korszaka, amely kb. 1967-től 1975-ig, a posztmodern kezdetéig tartott. Ebben az időszakban a rendezők ún. „ellenfilmeket” készítettek, Nyugat-Európában a *kapitalista*, Közép-Kelet Európában a *szocialista* rendszer működési zavarait vizsgálva. Ezek a filmek alapvetően két csoportra oszthatók. Egyrészt virágzott a nyíltan politizáló *aktivista* beszédmód (Godard, Costa-Gavras, Straub-Huillet), másrészt olyan filmek is készültek, ahol szimbolikus formák, esetenként szürrealista és abszurd elemek közvetítették a szerző kritikai üzenetét. Ez volt a *parabolikus* beszédmód. Ennek hívei „nem a politika napi kérdéseibe kívántak beleszólni, hanem a polgári társadalom, az elidegenedés, a fogyasztói társadalom stb. *általános ideológiai kérdéseit* tárgyalták. Bunuel, Pasolini, Ferreri, Jancsó, Angelopoulos és Makajev voltak a legfőbb példái ennek az irányzatnak. Filmjeik ideológiai irányultsága egyértelmű volt, de éppen a parabolikus forma miatt a szerzői diskurzus nem volt agresszív, mint a politikai aktivista verzióban, és időnként rejtélyessé is vált.”¹

A politikai modernizmus parabolikus irányzatának egyik legfontosabb, s talán legrejtélyesebb alkotása Pasolini *Teoréma* című filmje. Erről szeretném most kifejteni a gondolataimat. Előrebocsátom: akárhányszor láttam ezt a filmet, mindig eszembe jutott Nietzsche, aki a 19. század végén azt találta mondani, hogy „a következő két évszázad története” „a nihilizmus térhódításáról” fog szólni: „Azt írom le, ami jön, ami már nem jöhet másként: a nihilizmus térhódítását. Ez a történet már most elmesélhető: mert itt maga a szükségszerűség munkál. Ez a jövő szól hozzánk már ezernyi jelben...”² Akik ismerik Nietzsche írásait, tudják: „Európa első tökéletes nihilistája” (ahogy

¹ Kovács András Bálint: *A modern film irányzatai*. Palatinus Kiadó, Budapest, 2008. 384-390.

² Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete*. Cartaphilus Kiadó, Budapest, 2002. 9. Fordította: Romhányi Török Gábor

önmagát nevezte) sokat töprengett a „modern elsötétedés” okain, s mivel költő is volt, olykor metaforákat használt diagnózisaiiban. Így például terjeszkedő „sivatagnak”, és „ajtó előtt” álló „irtózatoss vendégnek” nevezte a nihilizmust (a „semmi akarását”). Azért hívom fel erre a figyelmet, mert a *Teoréma* „szótárában” mindkét metaforával találkozunk: egyrészt egy kietlen, *sivatagos táj* képe folyton megakasztja a történet folyását, másrészt a kulturális utalásokkal átszőtt, mértani pontossággal megszerkesztett cselekmény közép-pontjában egy *titokzatos idegen* alakja áll, aki felfogatja vendéglátói életét.

A *Teoréma* egy filozófia-ideológiai „tétel”, vagy inkább gondolatmenet költői megjelenítésének kísérlete: *parabolaként* tállalt *esszéfilm*, amely egyszerre mutatja fel a nihilizmus legyőzésének lehetőségét és – ugyanazon történeten belül – lehetetlenségét: ugyanúgy, mint Nietzsche, aki írásaiban a nihilizmus végéről és annak várható további terjedéséről egyaránt beszél.

Pasolini „kétségbeesett kiáltás formájában megírt költeményét” saját elmondása szerint két dolog ihlette: egyrészt a jóléti társadalom ellen lázadó *beat generation* (a „kilátástalanságot megénekelő” Ginsberg, Ferlinghetti és Kerouac) költészete, másrészt az amerikai és francia egyetemeken kirobbant 1968-as diáklázadások.³ Bár a *Teoréma* a radikális társadalmi és kulturális változásokat hozó hatvanas évek csúcspontján készült: nem látunk benne sztrájkoló munkásokat, egyetemfoglaló diákokat, utcán masírozó, kövekkel megdobált rendőröket, nem látunk benne szüleik ellen lázadó „virággyerekeket”, bombamerényletre készülő anarchistákat. Csak egy nagypolgári családot, amelynek tagjai nem szenvednek hiányt semmiben. Látszólag, Mert ebben a nyitott, toleráns, higgadt közösségben mégis „forradalom” tör ki, amely megváltoztatja minden családtag sorsát. Pasolini – ugyanúgy, mint Miloš Forman az 1971-es *Elszakadásban* – egy család *felbomlásának* történetén keresztül mutat rá ’68 jelentőségére eszkatologikus és apokaliptikus hangvétel között ingadozó filmjében. Előbbit (a társadalmi megújulás reményét) Emília és, részben, Pietro, utóbbit (a folytatólagos dekadencia lehetőségét) a másik három családtag, Odetta, Lucia és az apa sorsa reprezentálja a *Teorémában*.

Érdemes megemlíteni, hogy Pasolini nemcsak az eszeveszett fogyasztást erőltető, kiváltságokat és társadalmi igazságtalanságokat konzerváló, ősi tradíciókat elsorvasztó „konzum” kapitalizmusról volt rossz véleménnyel.⁴ Bírálta a szocializmust is. Kapitalizmusellenességéről egyrészt a társadalom páriáinak szenvedéstörténetét ábrázoló korai, posztneorealista filmjei tanúskodnak – *A csóró* (1961), *Mamma Roma* (1962) –, másrészt azok a művek – *Teoréma* (1968), *Disznóól* (1969), *Salo* (1975) –, amelyek a burzsoá elit

³ Vö. Nico Naldani: *Pasolini*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2010. 366-367. Gál Judit fordítása.

⁴ Vö. Norbert Frei: *1968. Diáklázadások és globális tiltakozás*. Corvina Könyvkiadó, Budapest, 2008. 154-163. Győri László fordítása.

világképét és mentalitását elemzik. A „kommunista kollektivizációval” szembeni szépszezsének ritkábban adott hangot, érthető módon, hiszen csak szórványos tapasztalatai voltak a szocialista országok életéről. *Polgárháború* című írása azonban arról tanúskodik, hogy érzékelte a szocialista rendszerek társadalmi problémáit: „Csehszlovákiai, magyarországi és romániai tartózkodásaimat értelmiségiek körében éltem meg – írja 1966-ban –, következőképpen rajtuk keresztül, az ő nyugtalanságaikon, az ő nehéz helyzetükön keresztül éreztem ezeknek az országoknak a nyugtalanságát és a nehéz helyzetét, aminek az okát vázlatosan és sommásan, azt hiszem, abban lehet megjelölni, hogy a »forradalom nem folytatódott«, vagyis hogy az Állam nem decentralizálta magát, nem tűnt el, és a gyárak munkásai a politikai hatalomnak valójában nem a részesei és nem a felelősei, hanem éppen ezzel ellentétben olyan bürokrácia uralja őket – vajon ki nem tudja ezt még és ki nem fogadja el? –, amely csak a nevében forradalmi. És amely természetesen »kispolgári forradalmároknak« aposztrofálja azokat, akik viszont még abban hisznek, hogy »a forradalomnak folytatódnia kell« (kiemelés – P. J.)”⁵

Hogyan lehet elkezdni vagy folytatni egy forradalmat? Hogyan lehet létrehozni egy olyan társadalmat, ahol nemcsak szabadság van, hanem egyenlőség is? Egy olyan társadalmat, amely a kapitalizmus a szocializmus erényeinek szintézise lenne? Erre a kérdésre ad parabolikus választ a *Teoréma*, amely az 1968-as forradalmi hullám eseményeire reflektáló ’68-as filmek csoportjába tartozik. Ugyanúgy, mint a *Week-end* (Godard, 1968), a *Ha* (Lindsay Anderson, 1968), a *Fényes szelek* (Jancsó Miklós, 1968), a *Szelíd motorosok* (Dennis Hopper, 1969), az *Extázis 7-től 10-ig* (Kovács András, 1969), a *Zabriskie Point* (Michelangelo Antonioni, 1970), vagy a már említett *Elszakadás* (Miloš Forman, 1971). Ugyanúgy, mint a *Disznóól*, a *Teoréma* testvérfilmje, amelyet 1969-ben forgatott Pasolini azért, hogy a *Teorémában* felállított „tétel” helyességét, egy évvel később, a forradalmi hullám lecsengésének időszakában ellenőrizze.

MONOLÓG A MONSTRUMRÓL

Mit jelent az, hogy *Teoréma* olyan, mint egy „költemény”? Erre a kérdésre akkor tudunk válaszolni, ha vetünk egy pillantást Pasolini filmelméletére, ahol központi szerepet játszik a „költői film” fogalma.

Pasolini két irányt különböztet meg a filmművészet nyelvi fejlődésében. Az egyik a *narratív film*, ami az „elbeszélő próza nyelvéhez kötődik”, s történetileg „naturalista és objektív irányba mutat”, a másik a tradíció

⁵ Pier Paolo Pasolini: *Forradalom*. In: *Eretnek empirizmus*. Osiris Kiadó, Budapest, 2007. 181-182. Szkárosi Endre fordítása.

„szubjektív” iránya, a *költői film*. Ez nem feltétlenül tagadja az elbeszélést (mint például az avantgárd film), de „hiányzik belőle a »próza nyelvének« egy alapvető eleme: a racionalitás.”

Pasolini rámutat: a két hagyomány közül „a filmes elbeszélő próza nyelvi tradíciója”, tehát a narratív vagy klasszikus film a népszerűbb – annak ellenére, hogy „a film nyelve lényegileg »költői nyelv.«” Költői itt azt jelenti: eredendően *álomszerű*, álomszerűségben pedig eredendően *konkrét*.⁶ A narratív film „sajátos, csalóka prózája” ennek a konkrét álomszerűségének – „a film irracionális alapjának” – az elfojtása, elbeszélésként való racionalizálása: a filmes kommunikáció eredendő, „szinte állati”⁷ nyelve – írja Pasolini – „egy egyébként előre látható és elkerülhetetlen erőszakos beavatkozást szenvedett el. A film minden irracionális, álomszerű, ösztönös és barbár elemét a tudatalatti tartományába szorították, azaz mint az ütközés és a meggyőzés tudattalan eszközeit használták fel. Erre a minden filmet jellemző hipnotikus alapra, »monstrumra« aztán sebtében ráhúzták azt a narratív konvenciót, amely remek alapanyagot szolgáltatott a színházzal és regénnyel való fölösleges és álságos kritikái összehasonlításokra.”⁸

Pasolini szerint a költői film célja az álomszerűség *felszabadítása*: a mindent racionalizáló, ok-okozati összefüggésbe illesztő prózanyelv olyan félre-söprése, amely „újra működésbe hozza a filmek az álom és a tudattal emlékezés valóságához kötődő természetét”⁹ (mint ahogy ez Bunuel *Andalúziai kutyájában* történik, ahol „a nyelv költőisége rendkívül világosan megnyilvánul”¹⁰). E cél megvalósítása érdekében Pasolini a „szubjektíve szabad függő filmbeszéd” alkalmazását javasolja a filmművészetben. Ez a képalkotási mód – írja – „csak ürügy: arra szolgál, hogy a művész közvetett módon – egy narrációs alibi közbeiktatásával – egyes szám első személyben szólalhasson meg: tehát az ürügyként használt belső monológjainak nyelve végeredményben

⁶ „...a filmet a felhasznált elemi archetípusok (soroljuk fel még egyszer: a környezet rutinszerű, tehát tudattalan megfigyelése, a mimika, az emlékezet, az álmok) és a vizuális nyelvezet szimbólumaiként felhasznált tárgyak grammatikát megelőző jelentésének túlsúlya lényegében álomszerűvé teszik.” Pier Paolo Pasolini: A költői film. In: *Eretnek empirizmus*. I. m. 216.

⁷ „...míg a költői vagy filozófiai kommunikáció eszköztára már rendkívüli módon kifinomult, tehát valóságos és történetileg komplex, kiforrott rendszer, addig a filmnyelv alapját jelentő vizuális kommunikáció épp ellenkezőleg nagyon is kezdetleges, szinte állati. A mimika és a nyers valóság éppúgy, mint az álmok és az emlékezet működése szinte ember előtti vagy az emberi határán álló dolgok: de mindenképpen megelőzik a nyelvtant, sőt az alaktant is. (...) Az a nyelv eszköz tehát, amire a film épít, irracionális karakterű.” Uo. 213.

⁸ Uo. 217.

⁹ Uo. 219.

¹⁰ Uo. 219.

egy »első személy« [a rendező] nyelve, aki a világot lényegében irracionálisan látja, s így önmaga kifejezéséhez a költői nyelv legfeltűnőbb eszközeit kell használnia.”¹¹

A költői film tehát a szerzői film radikális típusa, amely a szerző „belső” – szubjektív, álomszerű, ha kell, konkrét (naturalista), ha kell, szimbolikus és mitologikus (parabolikus)¹² – „monológjaként” képzelel el a játékfilmet, olyan műalkotásként, amely „felszabadít a hagyományos elbeszélő konvenciók [linearitás, ok-okozatiság] alól és bizonyos értelemben visszatér a kezdetekhez: újra felfedezi a film technikai eszközeiből adódó, eredendően barbár, szabálytalan, álomszerű, agresszív, látomásos jellegzetességeket.”¹³

Ez a *Teoréma*ra is érvényes, ahol a naturalista és szimbolikus (mitológiai) elemek páratlan egységet alkotnak egymással – ilyen például a házak fölött kitárt karral lebegő Emília, az isten-képet levizelő Pietro, a görcsös mozdulatlanságba dermedt Odetta, a kápolna melletti árokban szeretkező Lucia, vagy a pályaudvaron meztelenre vetkőző apa képe. A *Teoréma* olyan „próza-vers” – „a költészet nyelvén írott ál-elbeszélés” –, ahol a történet minden szereplőjéhez kapcsolható egy-egy konkrét, s ugyanakkor mégis szimbolikus kép, képen belüli *gesztus*. Ezek a „nyers”, „álomszerű”, „babár” képek és gesztusok sűrítve fejezik ki Pasolini (belső, monologikus) „látomását” a polgári társadalomról, annak jelenéről és jövőjéről.

SZEX EGY ISTENNEL

Miről szól a *Teoréma*? Pasolini így látja: „Egy vallási tárgyú történetről van szó: egy polgári családba betoppan egy szép, fiatal, elbűvölő, kék szemű Isten. És az apától... a cseléd lányig... mindenkit szeret. Rögtön utána egy sor járulékos elem következik, és kész is a film.” Egy másik interjúban pedig megállapítja: „A *Teoréma*, amint a címe is mutatja, egy hipotézisből indul ki, amelynek azután per absurdum matematikai bizonyítását adja. A kérdés a következő: ha egy burzsoá családba egy isten látogatna el, legyen az Dionüszosz vagy Jehova, vajon mi történne?”

¹¹ Uo. 232.

¹² Pasolini a posztneorealista filmjeire jellemző naturalista stílust egy sajátos, mitológiai forrásokra – görög mitológia: *Oidipusz király*, *Médea*, keresztény mitológia: *Máté evangéliuma*, *Teoréma* –, és metaforákban gazdag irodalmi szövegekre – *Az Ezeregyéjszaka meséi*, Boccaccio: *Dekameron*, Geoffrey Chaucer: *Canterburyi mesék*, Sade márk: *Salo, avagy Sodoma 120 napja* – támaszkodó ornamentális stílussal ötvözte költői filmjeiben.

¹³ Pier Paolo Pasolini: A költői film. In. *Eretnek empirizmus*. I. m. 224.

Erre a kérdésre ad parabolikus választ a film, amely szerkezetileg három önálló részre bontható. Az első rész (amely egy prologust is tartalmaz) a család tagjait, a második rész pedig a családtagok és az elbűvölő idegen kapcsolatát mutatja be. A harmadik rész azzal foglalkozik, hogy mi történik az epifánia után: hogyan dolgozzák fel a családtagok az istennel való találkozás „traumáját”.

A találkozás konkrétan azt jelenti, hogy a családtagok *szexuális* kapcsolatba kerülnek vendégükkel. A házvezetőnő és az anya esetében ez egyértelmű. A szoknyáját felhúzó Emília és a meztelenre vetkőző Lucia szeretkezik az idegennel. A lány és a fiú, tehát Odetta és Pietro is így tesz – bár ezen a ponton Pasolini mértéktartó: Odetta esetében megelégszik egy csókkal, Pietro esetében pedig a vendég nemiségére való utalással: Pietro felhajtja a takarót, hogy meglesse szobatársa meztelen testét, „férfiasságát”.

Más a helyzet az apával, akinek nincs neve a filmben. Pontosabban van, csakhogy ez egy irodalmi alaké, akire az apa akkor hivatkozik, amikor elmondja vendégének, hogy ő egy beteg ember. A dúsgazdag, gyártulajdonos apa Ivan Iljicshez, Lev Tolsztoj kisregényének hőiséhez hasonlítja magát, az idegent pedig a haldokló Ivan Iljicsét ápoló „üde” és „fiatal” Geraszimhoz. Ez az összehasonlítás azért figyelemre méltó, mert rávilágít az idegen identitásának Pasolini által elgondolt lényegére. Eszerint az idegen olyan személy, akit romlatlan, őszinte nyitottság és nagylelkűség jellemez. Pasolini is erre utal, amikor megállapítja, hogy a történet olyan emberekről szól, akik „hamis képet” alkottak önmagukról, akik „őszintétlenül” élnek. Mivel – írja Pasolini – „az őszinteség és az őszintétlenség nem tud kapcsolatot teremteni egymással a nyelvi kommunikáció szintjén”, az idegen nem próbál meg beszélgetni vendéglátóival, „hanem szerelmi kapcsolatba lép mindegyükkel.”

Az apával ez nem történik meg. Az idegen megértő barátként, a betegség-jelenetben pedig empatikus gyógyítóként közeledik az apához: leül az ágy szélére, amelyen a szorongó, talán pánikbeteg férfi fekszik, majd a nyakába emeli annak lábait. A testi kontaktus egy bizarr relaxációs pózra korlátozódik kettőjük között.¹⁴

¹⁴ A vendég a katalizátor szerepét játssza a történetben: ő a kulcsfigura (a második részben), aki lerombolja a család tagjainak hamis (nihilista) identitását. Mint az apa mondja: „Biztos, hogy pusztítani jöttél ide. Bennem olyan pusztulást okoztál, ami totálisabb már nem is lehetett volna. Egyszerűen az önmagamról bennem kialakult képet pusztítottad el. Most már nem látok az égvilágon semmit, ami visszaadhatná az önazonosságomat.” Együttérzés, érzéki csábítás, könyörtelen rombolás – jól látható, hogy a vendég karakterében Erősz, Jahve és Jézus tulajdonságai keverednek: Pasolini a görög, a zsidó és a keresztény vallási hagyomány istenképe alapján mintázta meg alakját. A különféle kultuszokból eredeztethető vonások sajátos egységet alkotnak a Terence Stamp által megformált vendégben: saját, rejtélyes identitással bír, amely megkülönbözteti őt mindhárom előképétől.

A jelenet folytatása – dramaturgiai ellenpontja – a vidéki kirándulás epizódja. A meggyógyított, megint ereje teljében lévő apa autóba ül, és elviszi egy tóhoz a vendégét. Ekkor hangzanak el az apa szájából azok a mondatok, amelyeket Jeremiás próféta könyvéből emelt át a filmbe Pasolini. Ezek a mondatok már nem egy tiszta lelkű emberként, hanem erőszakos, csábító „istenként” festik le az idegent. „Te nem vagy Geraszim – mondja az apa az országúton. – Téged nehéz kiismerni.” Majd a tóparton így folytatja: „Elcsábítottál isten, és én hagytam elcsábítani magamat. Megerőszakoltál és fölébem kerekedtél.” E mondatok elhangzása közben nem az apa arcát látjuk, hanem a már említett kietlen, sivatagos tájat – nem először, s nem is utoljára a filmben.

AZ ERŐSZAK TÁJAI

Mire utal a pusztaság képe, szimbóluma? Könnyebb meghatározni, hogy mire nem. A sivatag nem a felvilágosult, racionálisan gondolkodó, együttérzésre és szolidaritásra nevelt, humanista ember világa. Ez a világ „minden, csak nem napnyugati” – írja Vajda Mihály az *Oidipusz király* természet- és társadalomképével kapcsolatban: itt „minden vad: a természeti táj éppúgy, mint az ember által teremtett környezet, »az istenek, a templomok, a papok,

Alakja egy filozófiai elképzelés hozadéka. Eszerint felesleges a régi istenek valamelyikének visszatérésére várni, mert ők nem segíthetnek rajtunk: nem tudnának minket felrázni, helyünkre tenni – minket csak a *mi* istenünk válthat meg. Pasolini tehát abból a regnáló vallási kultuszok nézőpontjából botrányosnak tekinthető hipotézisből indult ki a vendég alakjának elgondolásakor, hogy minden világtörténelmi korszaknak *másféle* istenre van szüksége, sajátos, más istenekkel nem rokon istenségre, aki nem kínálhat „megváltást” mindenkinek, csakis *kortársainak*. A „megváltás” fogalmát itt speciális értelemben használom – mivelhogy Pasolini is így használja. A *Teoréma* „kék szemű” istene nem valamilyen „adósságtól”, a bűn vagy a halál „terhétől” váltja meg „híveit” – az idézőjel használata ebben az esetben különösen fontos, mivel a vendégnek, átadható tanítás és elbeszélhető csodatételek híján, nincsenek követői, tanítványai –, hanem egy *állapottól*, amelyet Hegelnél és Lukácsnál az elidegenedés, Kierkegaardnál a kétségbeesés, Heideggernél a hanyatlás, a már említett Nietzsche-nél pedig a nihilizmus fogalma jelöl. A család életét felkavaró idegen ezen állapot, tehát az *elidegenedés megváltója* – mivel azonban csak egy-egy ember megváltására képes, mivel személyesen adja át az elidegenedés leküzdéséhez szükséges tudást, vagy inkább *készítetés*, mivel a „megváltottak” valamilyen rítus vagy ünnep formájában nem ápolják az emléket, mivel csak új, már nem-elidegenedett életük origójának tekintik, amelytől el kell távolodni, a titokzatos vendéget *orvosnak* vagy *tanítónak* is tekintetjük. Ha így nézzük, leginkább *Szókratész*hoz hasonlít, vagyis egy *bábamester*hez. Egy bábmester szülni segít, ami azt jelenti, hogy olyan házat keres fel, ahol szülni való is található. Ez a szülni való Szókratész szerint az erény, Kierkegaard szerint az igazság, Pasolini szerint pedig a *szakralitás iránti érzék*, amelyet az ember egykor birtokolt, a modernitás korszakában azonban elveszített.

az ünnepségek, a játékok, a költők, a gondolkodók», az uralkodó, a vének tanácsa, a népgyűlés, a hadsereg, a polis... az ember tettei pedig erőszakosak.”¹⁵

Pasolini sivatag-filmjeiben tombol az erőszak. Ennek legendyebb, szellemi formáját a *Máté evangéliumában* látjuk, ahol a Sátán egy elhagyott, kopár tájon próbálja megkísérteni – s ily módon elpusztítani – Jézust. Mielőtt a Sátán egy intelligens, de durva arcú férfi képében megjelenik, a kamera kétszer is végigsvenkel a tájon: bemutatja a szellemi párbaj kietlen, embertelen helyszínét, ahol csak egy isten képes megőrizni a hitét. Az erőszak szempontjából a másik végletet az *Oidipusz király* jelenti. Pasolini szöveghűen adaptálja Szophoklész drámáját, két ponton azonban látványosan eltér tőle: egyrészt amikor Oidipusz szellemi párbaj helyett leszúrja a szfinxet, másrészt pedig amikor megöli az apját és annak kísérőit. Az, ami Szophoklész drámájában alig több balesetnél, Pasolini filmjében hosszú és véres mészárlás, irgalmatlan leszámolás: nem egy sértett, hirtelen felindulásból cselekvő férfi veszi el Laiosz életét, hanem egy kegyetlen és módszeres gyilkos, sőt *sorozatgyilkos*, aki mintha élvezné, amit tesz. Abban a világban, amelyet a sivatag jelképez: nincs megbocsátás, irgalom, tisztelet és szeretet – a vad, őrjöngésbe átsapó indulatok, a tomboló „szabadságösztrönök”, a civilizálatlan vágyak világa ez. Erről tanúskodik a *Disznóól* is, ahol a sivatagban bolyongó, éhező, bármit felfalni kész főhős – egy szép, angyali arcú férfi – megöl egy társaitól elszakadt katonát. Nem harc közben végez vele, hanem amikor ellenfele megadja magát, s már az életéért könyörög. De nincs irgalom: a katona levágott fejét füstölgő kráter nyeli el, húsát pedig az emberevő hős torka.

Kísértés, gyilkosság, emberevés, fajtalankodás, nemi erőszak – bármi megtörténhet az emberrel a sivatagban, amely a *barbarizmus* metaforája Pasolini filmköltészetében. Egy ősi, premodern világ metaforája, ahol már van tudat, de még nincs józan ész, már van törvény, de még nincs lelkiismeret: ez „az 5. századi fordulatot megelőző világ” – írja Vajda Mihály a racionalitást és lelkiismeretet hozó szókratészi „fordulatra” utalva – „a hátborzongató otthontalanság érzetét kelti bennünk: egy világ, amelytől a mienkhez, a napnyugatihoz, a modernhez, nem vezet folyamatos út.”¹⁶ Vagy mégis?

DISZNÓÓL A SIVATAGBAN

Ezen a ponton kell összehasonlítani egymással a *Teorémát* és a *Disznóólat*. A két film között kapcsolat van a motívumok és a szerkezet szintjén. A két legfontosabb motívum: a ház és a sivatag. A ház – a *Teorémában* egy villa, a

¹⁵ Vajda Mihály: Oedipus (Heidegger és Pasolini). In. *A posztmodern Heidegger*. 100.

¹⁶ Uo. 101.

*Disznóól*ban egy kastély – olyan emberek otthona, akik úgy viselkednek, mintha „élőhalottak” lennének. Itt arra gondolok, hogy felszínes kapcsolatban vannak mindennel és mindenkivel. Nem érdekli őket semmi más, csak a vagyon és a hatalom. Lelki és szellemi életük végtelenül sivár. Pedig bármit megtehetnének, hiszen szabadok és intelligensek. Mégis: ridegek, közönyösek: nem tudja meghatni őket semmi és senki.

A ház a polgári társadalmat sújtó modern elidegenedés szimbóluma mindkét filmben. A sivatag pedig a már említett barbarizmusé, amely a kultúra hiányából (premodernitás), kultúra esetében pedig az elidegenedésből fakad (modernitás). Pasolini fantáziáját mindkét lehetőség izgatta: az *Oidipusz király* és a *Máté evangéliuma* egy premodern társadalom barbarizmusát elemzi, a *Teoréma* pedig ugyanennek modern változatát. A *Disznóól* történelemképe a legtágasabb s egyben a legpesszimistább: itt a barbarizmus ugyanúgy áthatja a múltat, mint a jelent.

A *Disznóól*ban narratív tér a sivatag: véres és kegyetlen események helyszíne.¹⁷ A *Teorémában* szimbolikus tér: „lelki táj”, amely a családtagok belső – rejtett – ürességét szimbolizálja. Pasolini vágóképként használja a vulkanikus tájat: fragmentálja vele az elbeszélést, s egyúttal a parabolikus olvasat lehetőségét is biztosítja (a sivatag jelöli a történet „látható” metasztízisét). A *Disznóól*ban nem szimbolikus, hanem narratív fragmentációt látunk. Azért, mert Pasolini két történetet mesél el párhuzamosan. A *sivatag*- és a *kastély*-történet előadásmódja egyrészt lineáris, másrészt tükrözött: a két történet motívumai bizonyos pontokon rímelve egymásra. Ezzel szemben a *Teoréma* elbeszélésmódja körszerű: a történet a prologusra ad magyarázatot, arra, hogy az apa miért adta át a munkásainak a gyárat. A prologus, tehát a film első jelenete időrendileg a film utolsó jelenetéhez kapcsolódik, annak közvetlen előzménye: vagyis a *Teoréma* olyan, mint egy hosszú flashback, amely megvilágítja, hogyan jutott el az apa a szegénységi fogadalomig.

A sivatag szerepe csak a *Teoréma* utolsó jelenetben értékelődik át: a szimbolikus tér átváltozik narratív térré. A térváltást egy merész – „költői” – vágás jelzi: az apát látjuk a pályaudvaron, ahogy levetkőzik, majd meztelenül elindul a forgatagban: a kamera szűk beállításban mutatja a lábát. Ezután következik a vágás: még mindig a lábat látjuk, de már a sivatag homokjában, majd az apát totálban, végül ugyanőt közeliben, ahogy hirtelen felüvölt, ugyanúgy, mint Oidipusz a gyilkosságok elkövetésekor.

¹⁷ Ha konkrétan nézzük, akkor a *Disznóól*ban és a *Teorémában* a sivatag egy kietlen, vulkanikus táj. Kietlen itt azt jelenti: olyan táj, ahol az ember elveszti a mértéket: megszűnik erkölcsi értékekbe kapaszkodó társadalmi lény lenni. Miért? Mert másképpen nem tud életben maradni. A *Disznóól*ban az éhség – a túlélés ösztöne – írja ki a sivatagban bolyongó férfiból a moralitást és a humánusot.

Az említett motívumok és szerkezeti megoldások egy cél szolgálnak: láttelepet akarnak adni a polgári társadalomról, annak „válságáról”. Ez a láttelep, diagnózis, bár hasonlít, egy dologban eltér egymástól a két filmben: amíg a *Teoréma* reményt lát a művésszé váló Pietro és a szentté nemesedő Emilia személyében a „sivatag” legyőzésére – tehát a vallás és a művészet úgy tűnik, még megmentheti az embert az elidegenedésétől –, addig a *Disznóól* leszámol ezzel a reménnyel (ugyanúgy, mint Pasolini utolsó, legpesszimistább filmje: a *Salo*).

A *Disznóól* kiábrándultabb film, mint a *Teoréma*. Ezt bizonyítja, hogy Julian, a kastély-történet főhőse, öngyilkosságot követ el a film végén: hagyja, hogy széttépjék a disznók egy sertéstelepen. Julian tettének okára az a beszélgetés ad magyarázatot, amit a barátnőjével, Idával folytat akkor, mikor a lány bejelenti, hogy feleségül megy egy másik férfihoz. Ekkor Julian elmeséli Idának egy „szörnyű álmát” („ezek a legvalóságosabbak az egész életemben” – mondja – „nincs más mód arra, hogy szembenézzek a valósággal”). Az álom egy „fiatal” sertésről szól, amely „vidáman” leharapja a fiú négy ujját: „nem folyt a vérem, mintha gumiból lettem volna” – meséli Julian, majd Idára néz s mosolyogva így szól: „Talán mártír volnék?”

A mártír olyan személy, aki az életét is kész feláldozni azért, amiben hisz. Miben hisz Julian? Abban, hogy a cinizmus: bűn. A cinizmus Julian gyártulajdonos apjának, Klotznak a világnézete. Klotz: *náci*. Erre utal fizikai megjelenése (oldalra fésült haj, Hitler-bajusz), antiszemitizmusa, s főként a második világháború idejére visszanyúló kapcsolatai: olyan emberekkel üzletel, akik közreműködtek a zsidó népirtásban, a felelősségre vonást azonban megúszták: úgy, hogy nevet és arcot változtattak (plasztikai műtéttel). Klotz kezéhez nem tapad vér, de ez inkább csak a szerencséjének köszönhető. Tisztában van azzal, kikkel üzletel, s azzal is, hogy ez etikátlan dolog részéről. Mégsem tesz semmit: az anyagi haszon lehetősége miatt szemet huny Mr. Herdhitze múltja felett. Julian mártírhálála üzenet az apának: a cinizmus méreg, amely mindent tönkretesz – azok életét is, akik a cinikus környezetéhez, pl. a családjához tartoznak.

Pasolini azonban pesszimista: a film utolsó jelenetében nem hagy kétséget afelől, hogy a család megtisztulása érdekében hozott áldozat hiábavaló volt: amikor a Klotz és Herdhitze vállalat egyesülése alkalmából rendezett fényűző partira hivatlan vendégek, parasztok állítanak be, Klotz az új cég „erős” emberére, a náci Herdhitzére bízva a küldöttség fogadását. Nincs tehát jelen, amikor a parasztok elmesélik, hogy Juliant megették a disznók. Amikor a Juliant korábban perverzióval, disznók megerőszakolásával vádoló Herdhitze megtudja, hogy a fiú testéből és ruházatából nem maradt semmi – még egy gomb sem –, a szája elé helyezi mutatóujját: így jelzi a parasztoknak, hogy nem beszélhetnek arról, ami a sertéstelepen történt. Herdhitze úgy dönt,

hogy a cég jövője érdekében Klotz nem tudhatja meg, mi történt a fiával, s ily módon nem vonhatja le a tanulságot sem a tragikus esetből.

Hogyan illeszkedik Julian története a másik történethez, tehát ahhoz, amely az emberevő fiúról szól? Mindenekelőtt látni kell: a sivatag- és a kastély-történet elbeszélésmódja különböző: a sivatag-történetre extrém cselekmény és minimális verbalitás jellemző, a kastély-történetre ennek fordítottja: minimális cselekmény és extrém, barokkos verbalitás. Bár a két történet elbeszélésmódja különbözik, több ponton reflektálnak egymásra, ugyanúgy, ahogy a *Disznóól* is a *Teorémára* (elmélyítve annak társadalomképét).

A tükröződési pontok a következők.

Mindkét történet *bűn*-történet: a sivatag-történet hőse gyilkosságokat követ el és emberhúst eszik anélkül, hogy kételkedne cselekedetei helyességében. Ráadásul egy kannibál horda vezetőjeként másokat is gyilkosságra és ember-evésre ösztönöz. A kastély-történet hőse, Julian, nem bűnöző. Az apja azonban etikátlanul viselkedik: cinizmusában olyan emberekkel üzletel, akik ártatlan emberek meggyilkolásával szereztek a vagyonukat. Ahelyett, hogy leleplezné őket, vagy legalább megtagadná az együttműködést – Herdhitze a fia fajtalankodására utaló bizonyítékok kiszivároztatásával zsarolja Klotzt –, közös céget alapít velük, kizárólag saját érdekeit szem előtt tartva.

Mindkét történet *lelkiismeret*-történet: a sivatag-történet hősének látszólag nincs lelkiismerete. Látszólag, mert amikor elfogják, másokkal ellentétben egyáltalán nem tanúsít ellenállást – meztelenre vetkőzik, mint az apa a *Teorémában*. Aztán hirtelen, akkor először, megszólal: „Megöltem az apámat. Emberhúst ettem. Reszkettem az örömtől.” Ezt ismételési, egyre nagyobb átéléssel. Mondatai azt bizonyítják, hogy tudatában van annak, milyen iszonyatos dolgokat művelt, s annak is, hogy ezért most, a saját lelkiismerete szerint is, bűnhődnie kell. A kastély-történeten is végigvonul a lelkiismeret társadalmi és egzisztenciális szerepének kérdése. Klotz lelkifurdalás nélkül köt üzletet a gátlástalan Herdhitzével, Herdhitze pedig lelkifurdalás nélkül hallgatja el, mi történt Klotz fiával. Egyedül Julian viselkedik úgy, mint aki tudja: mi a különbség jó és rossz között. Látja, hogy milyen elveket vall az apja, s e fölött nem tud napirendre térni. Az apja életfelfogása szégyent és undort ébreszt benne, ennek azonban nem tud hangot adni: az egyik jelenetben úgy viselkedik, mint Odetta a *Teorémában*: görcsös mozdulatlanságba merevedik, mintha valamiféle „szent” lenne, ahogy az anyja fogalmaz.

Végül: mindkét történet *büntetés*-történet: a sivatag-történet hőst elkapják, elítélik, majd a sivatagban – rémtettei helyszínén – kutyákkal tépetik szét. A kastély-történet hőse magát ítéli halálra. Juliant testét nem kutyák, hanem disznók falják fel. Ezeket Julian tisztább és őszintébb lényeknek látja az embereknél.

A *Teorémában* nem látunk olyan jelenetet, ahol a családtagok törődnének, vagy legalább kommunikálnának egymással. Egy házban élnek, mégis egyedül, mintegy magukba zárva: nem véletlen, hogy amikor az apa – a betegség-jelenet előtt – szeretkezni akar a feleségével, Lucia elutasítja közeledését. A családtagok, meglepő módon, kizárólag a vendéggel kommunikálnak: vele létesítenek érzelmi, érzelmi köteléket: nem tudnak ellenállni vonzerejének, noha korábban nem találkoztak vele.

A *Teoréma* második része két szakaszból áll: először öt csábítás-jelenetet látunk, majd a vendég távozásának bejelentése után: öt búcsú-jelenetet. Az öt búcsú-jelenetben négy monológ hangzik el – Emília ugyanis néma: ő úgy búcsúzik el az istentől, hogy kezet csókol neki, s kicipeli a bőrröndjét a házból. A négy monológ – Pietro, Lucia, Odetta, végül az apa beszéde – egyetlen téma körül forog. Ez a téma a korábbi identitás tarthatatlanságának felismerése. „Én nem ismerek saját magamra – mondja Pietro. – Mert amitől olyan voltam, mint a többiek, az elpusztult. Olyan voltam, mint mindenki más... Te másmilyené tettél. Kiragadtál a dolgok természetes rendjéből... Mi lesz most már énvelem? A jövő, hogy együtt élek egy olyan önmagammal, akinek semmi köze nincs hozzám.” Lucia így beszél: „Most jövök rá, hogy soha életemben nem érdekelt igazán semmi... Nem értem, hogy tudtam ilyen ürességben élni, márpedig abban éltem... Te totális, valóságos érdeklődést hoztál az életembe.”

Az istennel való kötelék váratlan megszakadásának traumáját *egzisztenciális fordulópontként* – válságként – élik meg a család tagjai. Emília ebben is kivétel: az ő története nem a válságról, s a belőle való kilábalás lehetőségének kereséséről szól, hanem a *megvilágosodásról*. Ez a megvilágosodás gyors és elementáris. Ezért tanul meg hirtelen beszélni – amire a félkegyelmű postás csodálkozik rá –, s ezért hagyja el elsőként a házat.

Emília után a többiek is „eltűnnek” a házból: Odetta, Pietro, Lucia, végül az apa is távozik. Ez nem mindig konkrét, néhány esetben szimbolikus esemény. Odettát mentő szállítja el (konkrét távozás), Pietro elköltözik (konkrét távozás), Lucia egy kápolnában köt ki (szimbolikus távozás), az apa pedig a sivatagban (szimbolikus távozás). A konkrét és szimbolikus távozások a négy monológban megfogalmazott válságélményre adott válaszok: megoldási kísérletek. Ezek a megoldási kísérletek egyrészt mind az öt szereplő esetében az istennel való megszakadt kötelék *helyreállítására* irányulnak, másrészt radikálisan *különböznek* egymástól – noha a motívumok és szimbólumok szintjén kapcsolat van egy-egy karakter „reakciója”, „megoldása” között: Odettából *beteg*, Pietróból *művész*, Luciából *szajha*; az apából *remete*,

Emíliából *szent* lesz: olyan ember (emberisten), aki csodákat tud tenni (hit általi gyógyítás, repülés, vízfakasztás), dacolva a természet törvényeivel.

Amíg a második részben a vendég, addig a harmadik részben Emília a kulcsfigura: övé a leghosszabb cselekményszál, vele történnek a legrejtélyesebb dolgok. Pasolini Emíliához *viszonyítva* meséli el a többiek útkeresésének történetét a montázs-szerkezet szintjén. Minden családtagot Emíliához mér, Emíliával hasonlít össze: ez a montázs-szerkezet szintjén konkrétan mindig két karakter – egy reakció-páros – összehasonlítását jelenti. Egy olyan párosét, ahol az egyik személy mindig Emília. De a változó, fejlődő, az új identitásán belül mindig új szintre lépő Emília. Emília és Odetta, Emília és Pietro, Emília és Lucia, Emília és az apa – ez a négy epizód váltja egymást úgy, hogy Odetta, Pietro és az apa történetét *párhuzamos vágással* (szigorúan Emíliához történetéhez mérve), Lucia történetét azonban *tömbszerűen* meséli el Pasolini: Lucia történetének első snittje, rendhagyó módon, a Pietro történet utolsó snittje (az utolsó pedig Emília történetének folytatása).

Lucia története tehát, kiindulópontját tekintve, Pietro történetének végéhez kapcsolódik, mégpedig nem véletlenül. Pasolini Lucia és Pietro „megoldási” kísérletének hasonlóságára utal ezzel a szerkezeti megoldással. A tükröződési pont: a tagadás. A festővé váló Pietro a művészi alkotás korábbi elveit és szabályait tagadja (saját elveket és szabályokat akar találni és követni), az ismeretlen férfiakkal szeretkező Lucia pedig azt az erkölcsi elvet, hogy egy nő akkor erényes és tiszteletre méltó, ha hűséges a férjéhez (függetlenül attól, hogy még szeretik-e egymást). Pietro a művészetben, Lucia a szexualitásban viselkedik úgy, mint egy *forradalmár*: mindketten lerázzák magukról a polgári társadalom és kultúra elavult vagy álszent normáit.

Lázadásukat (ahogy Odetta és az apa reakcióját is) ugyanaz a dolog motiválja: át akarják megint élni a fiatal, elbűvölő, kék szemű istennek való találkozás – egyesülés – sokkoló tapasztalatát. Hiába, mert az egyesülés nem megismételhető: Pietro nem tud olyan képet festeni, amely az isten reprezentációja – „emléke” – lenne, Lucia pedig nem tud olyan férfival találkozni és szeretkezni, akivel ugyanolyan extázist élne át, mint a ház valamikori vendégével. Ezért mindketten „szerencsétlen”, „emlékező” individualitások – ahogy Kierkegaard mondaná. Nem véletlen, hogy Pietro levizeli az istent ábrázoló képet, Lucia pedig modern bűnbánó Magdolnaként: „megtér” – abba a kápolnába fut be imádkozni, ahol korábban, a kápolna melletti árokban, egyszerre két férfival szeretkezett.

Ha nem a montázs-, hanem a motívum- (szimbólum-) szerkezet szintjén vizsgáljuk az istennel való kötelék megszűnésére adott egzisztenciális-morális „megoldási kísérletek” különbözőségének okát és mértékét, más séma-hoz jutunk. Ebben az esetben nem a leghosszabb cselekményszállal

rendelkező, a montázs-szerkezet szintjén kulcsfiguraként kezelt Emília a mérték és a viszonyítási pont. Ebben az esetben, tehát a motívumok és a szimbólumok szintjén, Emília és Odetta, Pietro és Lucia, végül az Emília és az apa alkot reakció-párost. Emíliát és Odettát a *statikus várakozás*, Pietrót és Luciát a már említett *felfokozott, kreatív, hisztérikus kísérletezés*, Emíliát és az apát pedig az *aszketikus áldozathozatal* motívuma fűzi össze. Ez a kapcsolat a tárgyak, a tárgyiasult szimbólumok szintjén is megfigyelhető: Emília és Odetta esetében a befelé forduló várakozás helyszíne egy *pad* és egy *ágy*, ahol mindketten mozdulatlanságba dermednek; Pietro és Lucia esetében a kísérletezés terepe a vágyak kifejezésére szolgáló *festék* és *vászon*, illetve az *emberi test*, amely mindkét esetben *erotizálódik*: Pietro felismeri a vallási indíttatású művészetben az erotikát, Lucia pedig a vallási indíttatású erotikában a művészetet; végül Emília és az apa esetében az aszketikus áldozathozatal helyszíne egyrészt a kétségbeesett, hiábavaló áldozatot szimbolizáló *élettelen, száraz sivatag*, másrészt a modern nagyváros „sivatagában”, egy építkezésen megtalált, hit által fakasztott *forrás*.

Emília szerepét azonban a motívum-szerkezet szintjén sem szabad leértékelni. Nem, mivel minden családtaggal összekapcsolja őt valamilyen motívum: Odettához a *befelé fordulás*, Pietróhoz az *aszkézis*, Luciához a *lebegés* (*extázis*), az apához pedig az *áldozat* motívuma köti. Ezek a motívumok azonban mást jelentenek az egyik és a másik oldalon: Odetta befelé fordulása *betegség* (*örület*); Pietro aszkézise *elszánt, de kétes kimenetelű művészi teremtés*, Lucia extázisa *pillanatnyi orgazmus, amelyet megbánás követ*, az apa áldozata pedig *hiábavaló vezeklés egy olyan helyen, ahol csak elpusztulni vagy morálisán tönkremenni lehet* (ahogy ez a *Disznóólban* látható). Kizárólag Emília történetben kapnak ezek a motívumok pozitív (nem nihilista) jelentést.

Emília – ő a Pasolini által kínált „megoldás” a nihilizmus betegségére a *Teorémában*. A többiek csak lehetséges megoldási „kísérletek”, amelyek Pasolini parabolája szerint nem menthetik meg a napnyugati kultúrát a fenyegető modern barbarizmustól. Pasolini tehát másfajta következtetéshez jut el, mint Nietzsche, aki az új, tragikus, nem-nihilista művészetben látta a megoldást, s aki ezért bizonyára azt mondta volna, hogy Pietrónál van a helyzet kulcsa. És semmiképpen sem az „aszketikus ideálba” kapaszkodó Emíliánál. Mégis: ha figyelembe vesszük, hogy Emília karaktere egy *játékfilmben* kínál megoldást a nihilizmusra, megállapítható: Pasolini végső soron a művészetben is megoldást látott, különben nem forgatta volna le a *Teorémát*, sőt talán egyetlen filmet sem készített volna. Ezért, újragondolva a film megfejtését, végső soron talán azt mondhatjuk: Emília és a *szakrálisan motivált* művészet jelentette Pasolini számára a megoldást, hiszen ő maga is ilyen művészetre törekedett.

Egy kérdésre azonban még mindig nem adtam választ: ha Pasolini szerint Emília a megoldás, miért az apa sivatagbeli bolyongásának és atavisztikus üvöltésének képsorával ér véget a film? Miért nem Emília forrás-jelenetével? Emília története javaslat a modernitás korában elveszített *szakralitás iránti érzék* új felfedezésére és társadalmi-kulturális jelentőségének elismerésére, költői kifejezése annak, hogy „forradalomra”, mégpedig *mentális forradalomra* lenne szükség, amely nélkül a társadalmi forradalom, amelyre szintén szükség van, nem lehet sikeres. A film lezárása nem vonja kétségbe ezt a „tételt” – a film „teorémáját” –, hanem csak idézőjelek közé rakja. A film lezárása Pasolini becsületes pesszimizmusának jele: ahogy Nietzsche nem mondja azt, hogy az Übermensch megszületett, úgy Pasolini sem állítja azt, hogy Emília *létezik*. Emília „csodája” csak egy „költői” lehetőség. A realitás a sivatagban bolyongó, istent-kereső apa *fájdalma* és *kétségbeesése*, aki nem tudja-akarja elhinni, amiről a sivatag polgárai mesélnek: hogy isten meghalt, s ez a legjobb, ami velünk, modern emberekkel, történhetett.

AZ IDEGENTŐL A DEMOKRÁCIÁIG JACQUES DERRIDA FILOZÓFIÁJÁBAN

GRÓSZ ESZTER

Vegyük alapul Georg Simmel megállapítását, miszerint *a tér kapcsán kialakított viszony az emberhez való viszonyoknak egyrészt a feltétele, másrészt a szimbóluma*. Ehhez azonban hozzá kell tennünk David Harvey megállapítását, mely szerint *a tér nemcsak feltétele és szimbóluma a társadalmi mozgalmaknak, hanem egyenesen a célpontja és a tárgya*. Az idegen problémája különösen pregnánsan mutat rá erre az utóbbi megállapításra. Gondolhatunk itt akár az Oranienplatz menekültjeire vagy a különböző Occupy mozgalmakra. A kérdés tehát arra fog vonatkozni, hogy a globális kapitalizmus térbeli fejlődésének logikája, hogyan hozza létre az idegenségné és ezzel párhuzamosan a közösségnek az új tapasztalatát, vagy hogyan rombolja le azokat, hogyan mossa el a küszöböket és hoz létre határokat. Ahogyan ugyanis Walter Benjamin mondja: *Nagyon szegények lettünk küszöbtapasztalatokban. Talán az elalvás az egyetlen, ami megmaradt nekünk. (De ezzel az ébredés is.) [...] A küszöböt egészen élesen meg kell különböztetni a határtól*.

Ehhez a megkülönböztetéshez nyújthat támpontot Derrida filozófiája.

Eme filozófián belül Derrida két előadására és egy esszéjére támaszkodom, és ezek között feltételezek egy gondolati ívet az idegentől a demokráciáig. A következő három "bázisa" lenne tehát tanulmányomnak, sorrendben: az 1996-os január tizedikei előadás: "*Az idegen kérdése az idegentől jött*" című¹ illetve ugyanezen előadássorozat 1995-ös december 13-ai előadása, mely megjelent "*Vendégszeretetgyűlölet*" címen², ez az utóbbi előadás, mint majd látni fogjuk tartalmilag ékelődik be a 96-os előadás szinte közepébe, végül pedig mintegy a 96-os előadás meghosszabbítása és továbbgondolása a 2003-as "*Bitangok*" című³ esszé.

¹ Derrida, Jacques: *Az idegen kérdése: az idegentől jött*. Fordította: Boros János és Orbán Jolán In. *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Biczó Gábor (Szerk.) Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004.

² Derrida, Jacques: *Vendégszeretetgyűlölet*. Fordította: Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. In. *Ki az anya?* Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997.

³ Derrida, Jacques: *Bitangok. Két esszé az észről*. Fordította: Kicsák Lóránt, Budapest, L'Harmattan Kiadó-Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2015.

Lássuk tehát a 96-os, *Az idegen kérdése: az idegentől jött* című, negyedik előadást. Mint ahogy az már a címből is adódik nem lehetséges az idegen közvetlen megragadása, hiszen nem az idegenről, hanem az idegen kérdéséről beszélünk, arról a nehézségről, amelyet az idegen fogalma okoz, aki így, ahogy Derrida mondja, *egyszerre felteszi és hordozza a kérdést*. Ennek a nehézségnek számos oka van. Az okok felsorolása, azonban még nem jelenti a probléma meghaladását. Mégis ezzel a nehézséggel kell kezdenünk és megpróbálnunk feltérképezni úgymond az *idegen topográfiáját*, hogy így férjünk hozzá eredendő hozzáférhetetlenségében. Ahhoz, hogy megértsük az idegen kérdését és a jogcímére vonatkozó nehézséget a legcélravezetőbb, ha Foucault *Bolondság története*⁴ felől olvassuk ezt az előadást, mert hipotézisem szerint Derrida *idegene* és Foucault *bolondja* azonos strukturális pozíciót foglalnak el. Sőt, akár azt is megkockáztatnám, hogy Derrida előadása, mintha a *Bolondság története*nek Derrida számára hiánypotló 0. fejezete lenne. Ez világosan kiderül ha Derrida *Cogito és a bolondság története* című előadása felől értelmezzük az idegenről (vagyis az idegen kérdéséről) szóló előadást. Az idegennek és a bolondnak ez a párhuzama az oka annak, hogy Derrida már az előadás legelején igyekszik elkerülni, hogy Foucault *hibájába* essen, és úgy beszéljen, mintha tudná, hogy mit jelent az idegen. Idézem Derridát:

„De minden úgy történik, mintha Foucault tudná, mit jelent a 'bolondság'. Minden úgy történik, mintha állandó jelleggel és mélyen lehetséges és megszerzett dolog volna a bolondság fogalmának biztos és szigorú előzetes megértése, nominális definíciójában legalább. Ezzel szemben meg lehetne mutatni, hogy Foucault szándéka szerint-akárcsak a vizsgált történeti gondolkodásban- a bolondság fogalma mindazt lefedi, amit a negativitás címkéje alá sorolhatunk.”⁵

Véleményem szerint ez az oka a sok feltételes mondatnak az idegen kapcsán Derrida előadásának elején, ugyanakkor azt is észre kell venni, hogy ugyanebből kifolyólag fognak észrevétlenül, azaz bármiféle argumentáció nélkül ezek a feltételes mondatok kijelentővé válni, hiszen ha nem ez történné maga az előadás, a szöveg, a nyelv bénulna meg. Idézem Derridát:

⁴ Foucault, Michel: *A bolondság története a klasszicizmus korában*. Fordította: Sujtó László, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2004.

⁵ Derrida, Jacques: *Cogito és bolondság története*. In: *Világosság* 2008. 7-8. 38.

“Mintha az Idegennek azzal kellene kezdenie, hogy vitatja a főnök, az apa, a családfő, a “házi úr” tekintélyét, a vendégszeretet, a hosti-pet-ek hatalmát, amiről már annyit beszéltünk.”⁶

Valamivel később már kijelentésként:

“Íme az Idegen félelmetes kérdése, forradalmi hipotézise. Védekezik, hogy tagadás által apagyilkos lenne. Nem is álmodna arról, hogy védekezzen, ha nem érezné a mélyben, hogy igazából az, apagyilkos, virtuális apagyilkos, és hogy a nem létező létezik” kihívás Parmenidész atyai logikája számára, az idegentől érkezett kihívás.”⁷

Az idegen tehát apagyilkos, a logosz, az értelem megtámadója. Ez az a fajta megkérdőjelezés (aki mindent a feje tetejére állít, fölülről lefelé, felcseréli a lábakat és a fejeket, felfordít, a fején jár) ami mindig magával hozza az örület, a bolondság vádját is. *S most félelem fog el szavaim miatt, nehogy eszeveszettnek tűnjek fel előtted.*(242) A kérdés kérdését azonban-mondja Derrida az idegen helye és görög helyzete felől kell feltenni és Foucault ellenében bebizonyítani, hogy a görög logosznak igenis volt ellentetje, hogy “Szókratész megnyugtató dialektikája” nem kevésbé megnyugtató, mint a karteziánus cogito. A terv tehát, amit Derrida végrehajtani szeretne a logosz első viszályának felkutatásának terve. Idézem a Cogito és a bolondság történetéből:

„Hiszen e logosz, ami kezdetben vala, nem csak minden viszály közös helye, hanem-s ez nem kevésbé fontos- maga a légkör is, melyben Foucault nyelve mozog, melyben a bolondság egy története a klasszikus korban tényleg megjelent, s melynek határai közt joggal van megjelölve és megrajzolva. Így hát talán a döntés kezdetéről (vagy lehetőségéről) szóló egyidejű számadással kellett volna kezdeni az eredeti logosz elgondolását, amelyben a klasszikus kor erőszaka lejátsszódott. Emlékeztetnünk kell rá, hogy a logosz középkor és klasszikus kor előtti története nem prehistorikus éjszaka és némaság.”⁸

Az eredeti logosz ezen elgondolása Szókratész és Oedipus alakján keresztül kerül bemutatásra. A *Védőbeszéd* Szókratésza valójában a Foucault által leírt bölcs bolondságnak a szempontját juttatja kifejezésre a bolond bolondéval szemben, az előbbi elismeri a bolondság létjogosultságát, szétválaszthatatlan egységét feltételezi, hogy így óvja meg magát tőle, az utóbbi

⁶ Derrida, Jacques: *Az idegen kérdése: az idegentől jött.* Fordította: Boros János és Orbán Jolán In. *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig.* Biczó Gábor (Szerk.) Debrecen, Csokonai Kiadó, 2004. 11.

⁷ i.m. 12.

⁸ i.m. 36.

viszont elutasítja az értelemhez köthető bolondságot. Szókratész tehát virtuális idegen csak mímeli az idegenséget. Azt teszi tehát, ami vádként is megfogalmazódik ellene, és „a *silány ügyet jónak tünteti fel*”, de nem azért, hogy így egy új atyát egy új logoszt építsünk fel, és pusztán egy cserét vigyünk véghez, hanem azért, *hogy felébressze a lomha várost, mint egy bögöly.* Feladata akárcsak a bögöllyé változott Hérának, az örületbe kergetés. Hiszen azzal, hogy tehénné változtatta Iónt, nem érte el célját, hiszen Zeusz bikává változva folytatta kapcsolatát Iónnal, az átváltozás és pusztán a határ másik oldalára állás, ez esetben emberből tehénné változtatás tehát nem jelenthet megoldást (mint ahogy a látszat és igazság közötti ellentét sem szimmetrikus, hiszen akkor a látszat legalább utalna az igazságra) az igazság mindig ezen a küszöbállapoton, az idegenség és nem-idegenség, értelem és nem-értelem, az igaz és a hamis küszöbállapotában fog megjelenni, mintha Szókratész azt akarná bizonyítani, hogy bolondság és bölcsesség összefonódása magát az emberi értelmet szolgálja. Ugyanakkor a *Védőbeszéd* Szókratészának, mint idegennek a kiemelésével egy újabb kérdéshez jutunk el, egy második kérdéshez, a politika és a politikai lény kérdéséhez, amely politikumra szintén csak az idegen kérdezhet rá és csak e rákérdezés által jöhet létre. A *Védőbeszéd* szituációja, maga a per az, ami lehetővé teszi ezt a perspektívát és látóterünkbe engedi a jog, a törvény, a vendégszeretet és a nyelv erőszakosságát, a racionalista agressziót, a nyelvét, amely mindig az ész, a rend nyelve lesz így e rend ellen tiltakozni is csak a renden belül lehet. Szókratész ugyanis nem abszolút idegen, nem barbár, csak színleli az idegenséget, mint ahogy színleli a város elhagyását is, miután halálra ítélték, ugyanis a jog, a város, a törvények önmagához való belső viszonyában is ott vannak, ahogy erre a kiemelt *Kritón* szövegrész is utal. Szókratész válaszol a *Törvények* csapdakérdéseire, hiszen már paktumot, szerződést kötött velük, névvel nevezhető alany, jogalany, aki így büntethető és halálra ítéltető. Szókratészt tehát egy út végén látjuk elmenni, ennek az útnak a vége egy határ lesz, a kanti regulatív eszme legszélső határa és az abban rejlő önellentmondás. Vegyük észre, hogy itt az egész előadás szerkezete ismétlődik meg amennyiben elfogadjuk Derrida állítását, hogy az *Államférfi* dialógusa időben és logika szerint a *Szofista* után következik, mint ahogy az egész előadás szerkezetében is a görög világot elhagyva, de szemantikáját szem előtt tartva tér rá az Állam (vagy Nemzetállam) kérdésére, de ne szaladjunk ennyire előre és térjünk vissza a görögökhöz.

Szókratésszal szemben, vele egybevetve vagy szembeállítva jelenik meg Oedipus alakja a szövegben. Oedipus-szal az érkezés pillanatában találkozunk, *egy határon*, ő lesz az abszolút idegen, a törvényen, a paktumon kívüli,

vagy ha úgy tetszik, a *tragikus bolond*, az értelmén, a jogon és a nyelven kívüli idegen.

Hova is érkezik tehát Oedipus, milyen határra? Egy szent és tiltott helyre, úrnői a szörny istennők, a Föld és Éj leányai, a mindent látó Eumenidák földje, a tartomány ércaltapú küszöbe. Az Eumenidák földje, vagyis az Erinüszöké, az apagyilkosság véréből született istennőké, mely földet nem a szavak, hanem az ősi szokások védik. Az apagyilkos végzete, hogy az apagyilkosság véréből született istennők ligete láthatja csak vendégül, hozhatja el számára az enyhülést, vagyis a halált. Oedipus tragédiája voltaképpen a születés tragédiája, a születés-felejtés tragédiája, és a lét kezdetének tragédiája, annak tragédiája, hogy nem tudjuk fellapozni Sloterdijkal szólva életünk könyvének első lapját. Ezért lesz elkerülhetetlen, hogy Oedipus távozása is, akárcsak érkezése, tudás nélkül, a hely tudása nélkül történjen. *Egy sötét part vonja magába, valami mély titkú halál viszi el.*

Tegyük fel tehát újra a kérdést, hol is van tehát Oedipus. Tegyük ezt a pszichoanalízis felől és Freud felől illetve afelől, amit Zizek ír erről *A nagy másik nem létezik* című⁹ szövegében. Oedipus helye kultúránk és a politikum születésének gyújtópontján lesz, a kezdetnél és annak problémájánál:

„Oedipus apagyilkossága az a traumatikus esemény, aminek már be kellett következni, ahhoz, hogy a kultúra rendjén belül legyünk. Mert az anyával való egyesülés tiltása valójában nem az élő, hanem a halott apáé, aki halála után saját neveként tér vissza a szimbolikus törvény megtestesüléseként. Innen ered az apagyilkosság strukturális szükségszerűsége. A közvetlen brutális erőből a szimbolikus tekintély szabályáig vezető út mindig az ősi bűn (megtagadott) tényében gyökerezik.” (Mint ahogy láttuk, hogy Oedipus is Thébát vádolja a bűnért.) „Ahhoz viszont, – folytatja Zizek – hogy ez a tiltás hatékony legyen, az Akarat valamely pozitív megnyilvánulásából kell táplálkoznia. Ezért Freud a Mózes, az ember és az egyistenhitben egy további, utolsó variációval egészítette ki az Ödipusz-történetet: a követői/fiai által „elárult” és megölt apa NEM azonos az obszcén ősi Apával, hanem a szimbolikus tekintélyt megtestesítő „racionális” apa, az a figura, aki megszemélyesíti az univerzum egyesült racionális struktúráját (a logoszt). Ez az Isten, akinek létezése nem egyszerűen együtt jár a lényeggel, hanem megelőzi azt. Ily módon Ő tautológiákban beszél, nem csupán saját quidditását tekintve („Az vagyok, ami vagyok”), hanem, és mindenek-

⁹ Zizek, Slavoj: *A nagy másik nem létezik*. In.

<http://www.c3.hu/scripta/thalassa/98/0203/03zizek.htm> (letöltve: 2017.04.20.)

előtt a logos, saját tetteinek értelme, vagy még pontosabban parancsai (amit kér tőlünk vagy amit megtilt nekünk) tekintetében. Kérlelhetetlen utasításai az „Azért van így, MERT ÉN MONDOM, HOGY ÍGY LEGYEN” törvényében gyökereznek. Röviden ő a tiszta Akarat Istene, azé a szeszélyes óskaooszé, amely a logos bármely globális racionális rendje mögött meghúzódik, egy olyan Isten, akinek semmilyen tétével nem kell elszámolnia.”

Az akaratnak ez az Istene fog megjelenni Derridánál a *Vendégszeretet-gyűlölet* című előadásában az ipszeitásban, ezért lesz szükségszerű, hogy amikor azt mondom én, azt mindig egy képességhez egy hatalomhoz kössük. Így lesz az Én azonos az Úrral. Ez az oka Oedipus vakságának, hiszen Szókratésznál a törvények szimbolikus maszk-meghatalmazása többet számít az egyén közvetlen valóságánál, *ha valaki arra korlátozza magát, amit lát, egyszerűen szem elől téveszti a lényegét*. Ez az ipszeitás, amely mindig hallgatásba burkolódik, *nem beszédképtelenség vagy valamilyen fogyatékoság okán, hanem azért, mert a nyelv előtt, az értelem előtt helyezkedik el*. Amint vallatóra fogjuk, kikezdjük immunitását, maga ellen fordítjuk, *elárulja saját magát, és így minket is, akik rászorulunk*. Az apagyilkosságnak ez a strukturális szükségszerűsége, hogy a tételezés csak az áruláson keresztül mehet végbe, a gyökere autonómia és demokrácia, szuverenitás és feltétel nélküliség, igazság és jog problémájának, illetve annak a kihívásnak, ami ezek szétválasztását hívja elő. A hatalmat el kell árulni ahhoz, hogy működhessen. Amint törvénné/joggá teszem az igazságot, megszűnik igazság lenni, mivel megszünteti azt az egyéni felelősséget, *ami még a továbbra is eldöntendőhöz kapcsolódik*, és pusztá szabálykövetővé, robottá, alkalmazóvá teszi az embert, nem az igazságot fogom követni, hanem a jogot, azt a jogot, ami mögött hallgatólagosan, önmagunk elől is elrejtve egy *Nagy Másikat*, egy ipszeitást, az erőt, a hatalmat feltételezem. A jog így mindig csak az erősebb joga lehet. Hogy Zizek példájával éljünk *„Nagyon jól tudom, hogy a dolgok azok, aminek látom őket (hogy ez az ember egy megvesztegetett, gyenge jellem), azonban mégis tisztelettel viszonyulok hozzá, mivel a bíró jelzéseit viseli, így amikor megszólal, a Törvény szól általa”*¹⁰. Ebben rejlik a kanti regulatív eszme egyik legfontosabb kritikája, és ebben rejlik a *vendégszeretet jogának problémája, amely mindig feltételes marad ahhoz a joghoz képest, ami a jogot megalapozza, az ipszeitáshoz, a tiszta morálhoz vagy tiszta szuverenitáshoz képest, amely nem létezik, de a jogban mégis rá hivatkozom*. Ez az apória jelenik meg az úgynevezett jogállamiság, nemzetállam problémájában, ami amint elkezd magáról beszélni vagy másokról,

¹⁰ i.m.

akik nem tartoznak bele ebbe a jogállamiságba, mondjuk bitang államokról, hogy Derridánál maradjunk, de akár használhatjuk a *Pariah States* kifejezést is, hogy Hannah Arendtre is utaljunk, abban a pillanatban vissza is él a szuverenitásával, a szuverenitás saját logikája szerint. Hadd térjek ki még egyszer utoljára Foucaultra és arra, amit a bolondság felfogásának XVI. századi kritikai felfogásával kapcsolatban ír, ugyanis talán ez az alapja annak a demokrácia és idegen tapasztalatnak, amiről Derrida is ír a *Bitangokban*:

„A bolondság az értelemhez viszonyuló formává válik, jobban mondvá a bolondság és az értelem állandóan megfordítható viszonyba lépnek egymással, ami azt eredményezi, hogy minden bolondsághoz tartozik egy őt megítélő és uralma alatt tartó saját értelem, s minden értelemnek megvan a saját bolondsága, melyben feltalálja önnön nevetséges igazságát. Mindegyik a másiknak a mércéje, s ebben a kölcsönös egymásra utaltságban mindketten hiteltelennek nyilvánítják önmagukat, miközben kölcsönösen megalapozzák egymást. (...) Magukban a dolgokban kell fölfedezni ezt a felcserélődést-ezt a felcserélődést, amely immár nem egyetlen irányban megy végbe, s nincs előre meghatározott vége sem: nem a látszattól tart az igazság felé, hanem a látszattól az őt tagadó másik felé, majd ismét a felé, ami megkérdőjelezi és tagadja ezt a tagadást, oly módon, hogy ez a folyamat sohasem állhat meg.”¹¹

Ez a körforgás lesz az, amit Derrida szabadon futó kereknek nevez, a demokrácia szabadon futó kerekének, amiben mindig benne van a demokratikus ember szabadsága vagy szabadossága és egymás váltogatása. Ugyanakkor magának a körnek, amin belül ez a körforgás zajlik, kellene biztosítania a végső hatalomhoz, saját okához való visszatérését, ez talán ennek a körforgásnak a tudatalattijában lakozó Nagy Másik, az Atya, az ipszeitás maga, ahova ezzel a végtelen körforgással el szeretnénk jutni. Ebben a körforgásban fog egyrészt megjelenni az az ellentétpár, amire folyamatosan próbálunk rákérdezni idegen és én, normális és anomális, tisztos polgár és bitang ellentétpárja, a *küszöb* fogalma. Ez az oka annak, hogy az idegent mindig *lényegi viszony* fűzi az úthoz, a városhoz, a poliszhoz, mert a demokrácia körforgásának lesz az eleme, és mert a demokrácia csak a városon, a poliszon belül, a logoszon belül jöhet létre, vagy a látszat vagy az őt tagadó másik szerepébe bújva, így egyesülnek voltaképpen ugyanannak a körnek a körforgásában. Az idegen, a bitang, Benjamin flaneur-je, aki, ahogy Derrida mondja, *manapság autón jár, ha éppen nem lopja el vagy gyűjti fel őket. A bitang,*

¹¹ Foucault, Michel: *A bolondság története a klasszicizmus korában*. Fordította: Sujtó László, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2004. 47-49.

aki elbitangol, letér a normalitás útjáról, zavart kelt, rendetlenséget, a bűnöző alakja és vonzereje, aki általában férfi, de lehet nő is, kicsit fiús ugyan, mint mondjuk Zazie, esetleg a metrón, aki állandóan metrón akar utazni, hiszen oda tartozik a sötétbe, az alvilágba, a metrón utazók testvéri bűnszövetkezetébe, a mocskos szájúak közé, a bitangokráciába. A törvényes rend ellen előre eltervezett törvénysértések elkövetőihöz. Aki bitangot kiállt, az rendőrt is kiállt. Ezért téves a kritikai városkutatás azon megállapítása, miszerint a határvonal többé nem a város és a vidék között húzódik, hanem magán a városjelenségen belül, az elnyomott periféria és az elnyomó centrum között. A helyzet talán inkább fordítva van, hogy valójában az elnyomott és elnyomó mindig is a városon belül volt, és ugyanakkor azon túl is, vagy a mögött, ha tekintetbe vesszük az elnyomott ipszeitást, mint egyfajta mozdulatlan mozgatót. A területi egyenlőtlenségek háttérében nem a kapitalizmus területi fejlődésének logikája áll, hanem magából a demokrácia körforgásából ered. Még akkor is ha a poszt-szocialista országok egyszerre találkoztak kapitalizmussal és demokráciával, ebből adódóan kézenfekvőbb számukra a kapitalizmus kritikája. Kétségtelen persze, hogy a kapitalizmus tovább mélyítette ezeket az egyenlőtlenségeket, létrehozva így a demokrácia egyfajta turbulenciáját. Ennek a turbulenciának lesz az eredménye a városkutatók által leírt jelenségek és osztályok megjelenése, a prekariátus és kreatív osztály, privatópia és dzsentrifikáció jelenségei, büntetés és kirekesztés fokozódása ... stb. A probléma az, hogy nem a körforgásra, hanem magára a körre lett rákérdezve a kapitalizmus által, a NAGY NEM-ÉRTELEM, amely de-totalizálja a jelentést, megjelenésével rámutat A NAGY MÁSIK hiányára ezzel ennek a körforgásnak az értelmét teszi próbára. Szabad utat engedve így olyan figurák visszatérésének a demokráciába, akik pont az ősapa, a vezér logikája szerint működnek. A demokrácia védtelen lesz ez ellen a támadás ellen, hiszen autoimmunitása nemcsak a körforgást fogja jelenteni, ennek az oda-vissza tételezésnek az öngyilkos jellegét, hanem az igazságság, a demokratikusság nevében teret enged annak is, hogy saját alapjára, bázisára, hipotézisére, mert a demokrácia bázisa mindig csak hipotézis maradhat, kérdezzenek rá, magának az öngyilkosságnak az értelmére lehessen rákérdezni. Ezért lesz az USA és szövetségesei a bitang államok között a legbitangabb, hiszen amit nem enged, az pontosan ez, az alapra való rákérdezés, ha viszont ezt nem engedjük, akkor gyakorlatilag kilépünk a demokráciából, és mi magunk válunk a bitangok között a legnagyobb bitanggá. Ha megállítjuk a kereket, nem működik többé kerékként. Ezért mondhatja Derrida, hogy élni a szuverenitással azt is jelenti, hogy visszaélni vele, ez a szuverenitás törvénye, ilyen a szuverén államhatalom logikája. Egy nagy archaikus őskáosz határán vagyunk tehát, az eddig elfojtott tragikus bolond a

kapitalizmus képében tért vissza, a kapitalizmus pedig a bevándorlók, menekültek képében a határnál vagy egy csónakon a víz foglyaiként, peregriniként, mint az *áruformába bújtatott munkaerő ideális formái*. Oedipus van itt a határainknál és persze a kérdés az lesz, hogy engedjük-e, engedhetjük-e jönni, ez persze nem is rajtunk múlik, hiszen *már csak egy Isten menthet meg bennünket, egy szuverenitás nélküli Isten, aki még ipszeitásában is dekonstruálja magát*. Ez lesz tehát a kérdés kérdése, hogy engedjük-e jönni Oedipust és az eljövendő demokráciát, aminek igazából nincs értelme, mert talán *nem is demokrácia lesz, és nem is eljövendő a mindig elhalasztás értelmében*. Az értelmén túli vagy azt megelőző tartományban vagyunk, hogyan vessük le ezt a Sloterdijk kifejezését használva „tetovált életet”, a nyelv és az értelem tetoválásait? Az ész dolga megmenteni az ész becsületét? –kérdezi Derrida. Az ész hatókörébe tartozik ez egyáltalán, vagy talán ez lenne az a pont, ahol a filozófia elkezdődik, ahol értelmet nyer az értelem-nélküliségben, most vagyunk talán ott, abban a válságpontban, eseményben, *a születés villámában, amely létrehozza az elhallgatottat kimondó és a megformálatlant megformáló kritikát, amely megtörve a szubjektív és objektív struktúrák közötti egységet, gyakorlatilag megszünteti a magától értetődést*–ahogy Bourdieu megfogalmazza. Erre a válságra lesz Derrida válasza a feltétlen vendégszeretet, *a messianizmus nélküli messiáshit horizont nélküli várakozása*, egyfajta hiperetika létrehozása, ami feloldja érület-etika és a regulatív eszme, a Merkel-féle *Meg tudjuk oldani* és a felelősségetika, ma talán mindennél sürgetőbb ellentétét.

Talán ez lenne ma az egyik legfontosabb feladata a filozófiának, hogy létrehozza és kidolgozza egy ilyen hiperetika körvonalait, hogy elkerüljük a háborút, a világháborút, egy olyan háborút, amit valójában nem ismerünk, és nem is ismerhetünk, hiszen szintén a jövőből jön, onnan, ahonnan Oedipus is érkezik. Legyünk azonban pozitívak és tekintsük ezt az autoimmunitást egy radikálisan új kezdet lehetőségének, *egy új kezdet a semmiből, creation ex nihilo*.

AZ IDEGEN A FILOZÓFIA SZOLGÁLÓLÁNYA

AVAGY AZ IDEGEN-SÉG TÁRSADALOM- ÉS TÖRTÉNETFILOZÓFIAI MEGKÖZELÍTÉSE

KISS LÓRÁNT¹

AZ IDEGEN ÉRKEZÉSE

A xenofóbia, az „idegenektől való félelem” egyre inkább tárgya a kortárs európai közbeszédnek. Ahogy a kultúra zsidó-keresztény eredete, úgy ez a téma is gyakorta mélyebb megfontolás nélkül merül fel, és e körülmény számos félreértésre adhat okot. Ahhoz tehát, hogy jobban megértsük, és kezelhessük a jelenkori társadalmi és geopolitikai problémákat, vizsgálat tárgyává kell tennünk az idegenséget mint kulturális szerepet, tehát egy közösség által kirótt identitást. Az idegen legfontosabb ismérve ugyanis, hogy mindig egy viszonyban jön létre, így csak valamihez képesti idegenségről beszélhetünk. Ez alól kivételnek látszik az az önmagában való idegenség, melyet a szubjektum mutat a világban. Ő nem az objektum által kijelölten, hanem saját magát akként tételezve válik idegenné saját maga számára.

E kivételtől eltekintve azonban azt mondhatjuk: az idegen bár kívülről érkezik, csak akkor lesz sajátos idegen-séggel felruházva, mikor belül kerül egy közösség határain. Amíg azon kívül van, az Az-világ része, közömbös, elhatárolódó, csak akkor válik fontossá, észrevehetővé idegensége, hogy a közönségen belülről fejt ki későbbiekben tárgyalt hatását. Ilyen szempontból rokonítható Gilles Deleuze kisebbség-fogalmával², és valóban: az idegen mindig

¹ Kiss Lóránt itt közölt szövege a Magyar Filozófiai Társaság által 2017-ben középiskolás diákok számára kiírt, *'Az idegen'* című esszépályázatának győztes dolgozata.

² „... a kisebbségi létesülés mindenekelőtt annyit tesz, mint nem osztozni a többségi erőfölényben, mint teremtő módon viszonyulni az eleve adotthoz képest. Ha filozófiatörténeti párhuzam után kutatunk, akkor az adornói nem-identitásban lelhetünk a legközelebbi rokonra (és ne feledjük a negatív dialektika dicséretét a *Mi a filozófia?* fejtegetéseiben): mindarra érvényes, ami valamilyen módon más, mint a bármire ráhúzható egyetemesség elvontsága, és más, mint a rögzített osztályozások könnyedén nyitható fiókjai – új típusú, az általánosnak alávetetetlen partikularitás, a fennálló renddel szemben alternatívaként szolgáló heterogenitás. Nem az identitás újabb odüsszeiája ez, hanem az egyre sokasodó különbségek zónájában való részvétel. Haza-térés nélküli nyugtalan mozgás anélkül, hogy bárhol lehorogonyoznánk, hiszen Ithaka nem létezik...” Losonczi (2012)

kisebbségben van a közösséghez képest, mivel definitív jegye az, hogy nem akarja saját narratíváját rákényszeríteni a közösségre, annak kizárólagosságát tagadja csak pusztán létevel, tehát nem struktúra-hordozóként van jelen, nem a másik-narratívához-tartozása a fontos, hanem az adott közösség narratívájához való nem-tartozás. Így az idegen érkezése nem hódítás. Mikor a kő nyugodt tóra hull, a tó sem semmisül meg, ám a kő hullámokat gerjeszt, és mozgásba hozza az addig statikus rendszert. Így az idegen is mozgásba hoz, minden evidenciát felold, és megszünteti a közösséget összetartó narratívát, ezáltal kilöki az egyént a talaj nélküli térbe, mely állapot nem kínzás, inkább: lehetőség. Lehetőség az értékek átértékelésére.

NARRATÍVA ÉS DISKURZUS

Kant tér- és időszemlélete kizárta a racionális okoskodás tartományából a metafizikai következtetéseket. A 20. században a posztmodern eggyel tovább lépett: kizárta a racionális okoskodást mint a bármennyire is objektívnek mondható ismeretek forrását. Ha Kant a metafizika luftballonjának elengedője, akkor a posztmodern a logika és ismeretelmélet lyukacsos trapézának felszámolója. Minden emberi megismerést, így magát az emberi léteezést is egy olyan hideg szakadék fölé lökte, amin lehetetlen teljes talapzatot teremteni: pusztán lebegő jégtábladarabokat úsztathatunk egymás mellett, és egyetlen reményünk az lehet, hogy e darabok illeszkednek egymáshoz.

Az egymással konzisztens történetek halmaza, melyet egy közösség igaznak tételez: ez a narratíva. A narratívák merevek, történeteik rögzültek, és mindig egy diskurzusból alakulnak ki. A diskurzus legfőbb tulajdonsága a belső konzisztencia, tetszés szerint tovább bővíthető olyan elemekkel, melyek nem mondanak ellent a meglevőknek. Egy diskurzus sosem az egyén, mint inkább a közösség világképét határozza meg, a határokat megszabja ugyan, ám szintaktikailag nem, és ebből következően szemantikailag sem zárt. A közösség tagjai számára lehetséges az egyéni interpretáció, a történetek azokkal konzisztens árnyalása, továbbfűzése, stb., addig, amíg e diskurzus narratívává nem szilárdul.

A narratíva már leginkább az egyént szorítja határok közé. Ez mindig kizárólagos, lehetetlen egyéni értelmezést adni neki, mivel már eleve egyetlen legitim interpretációként jelenik meg a többihez képest: míg egy diskurzus csak egy tág elméleti keret, amibe az egyén saját interpretációján keresztül ágyazhatja be magát (krisztusi kereszténység, az európai kultúra a felvilágosodás előtt), addig a narratíva maga az interpretáció, melybe az egyén vagy beletartozik, vagy nem, legjobb esetben is irányzatokra bomlik, melyek

azonban nem árnyalhatók tovább (kereszténység a dogmatika és az egyház kialakulása után, a kialakult liberális és konzervatív *ideológia*).³

A diskurzus tehát abban különbözik a narratívától, hogy míg előbbi egymással összefüggő, egymással konzisztens, tetszőlegesen bővíthető, alakítható, pusztán kereteiben kijelölt rendszer (görög mitológia, a kultúrkörök kulturális szakasza, azon belül is például: a reneszánsz), addig utóbbi kijelentései közös evidenciákból indulnak, és egymással csak lazábban összefüggő, tételes állításokra futnak ki (a kultúrkörök civilizatorikus időszaka, a kapitalizmus rendszere, a liberalizmus mint politikai ideológia).⁴ E folyamatot figyelte meg Oswald Spengler *A nyugat alkonya* című művében.⁵ Hasonlóan az ezen esszében használt diskurzus fogalmához, feltételez egy lazább, egyéni interpretációt és reflexiót lehetővé tevő, sőt arra buzdító kultúrát és civilizációt, egy szigorúbb, tovább már nem, vagy csak annak felszámolásával alakítható rendszert. Előbbi átalakulása utóbbivá természetes jellemzője a közösségek világmagyarázó igyekezetének, a vége a narratíva - mivel nem megújítható, és emiatt egy idő után nem referál az aktuális valóságra – felszámolódása, és az általa összetartott közösség atomizálódása. Ezt figyelhetjük meg napjainkban, a kommunizmus felszámolódása után, a bal- és jobboldali ideológiák hasznosság-alapú határátlépései kapcsán⁶, mikor már nincs teoretikus elkülönülés, csak az aktuális ügyekben való, a gazdasági és hatalmi haszonmaximalizálást szem előtt tartó állásfoglalás.

³ Foucault székfoglalójában (*A diskurzus rendje*) maga is szétválaszt diskurzus-alkotást, mint természetes emberi vágyat, és mint hatalmi eszközt, amit ráerőszakolnak az emberre: „Ma este a következő hipotézist bocsátom előre, hogy kijelöljem munkám helyét – vagy talán csak nagyon is átmeneti jellegű színpadát: feltételezem, hogy minden társadalomban ellenőrzik, kiválogatják, megnevezik a diskurzus termelését, majd a termékeket újra elosztják, mégpedig bizonyos számú eljárás szerint, amelyeknek az a szerepük, hogy csökkentsek a diskurzus veszélyeit, uralmukba kerítsék véletlen-szerű megjelenését, kiküszöböljék súlyos, fenyegető anyagságát.” Foucault (1991) A mi értelmezésünkben előbbi, természetes folyamat eredményeképpen létrejövő rendszer a narratíva, a közösség számára kohéziós erőként szolgál, és az egyének megismerési stratégiát kínál, utóbbi, kreált struktúra pedig az egyén szabadságát beszűkítő, őt megismerési sémákba szorító kényszerítő erő. Előbbi teret enged az egyéni interpretációnak, utóbbi elveti azt.

⁴ Ahogy Garaczi Imre megfogalmazza *Diskurzus és retorika Homérosztól Foucault-ig* című írásában: „A korábbi esztétikai minőség szabadságképe immáron maga is retorikai alakzattá válik a modern diskurzusokban. Ennek egyik alapja a klasszikus kanti formula, amelyben az emberek kölcsönösen célnak ismernék el egymást, nem pedig önös célok érdekében alkalmazott eszközöknek. Természetesen a modernitás hatalmi és társadalmi diskurzusai nem veszik figyelembe az öreg köungsbergi által ajánlott formulát.” (Garaczi 2003)

⁵ Spengler (1928)

⁶ Salamon (2011)

NARRATÍVÁK ÉS AZ IDEGEN

A NARRATÍVÁK ÉS AZ IDEGEN VISZONYA

Egy közösség, azaz egymással diskurzusban álló emberek csoportja, hogy világról való tudását rendszerbe foglalja, narratívákat alkot tehát. Ilyen értelemben, racionális tudása az egymással konzisztens történetek összességét jelenti. A történetek konzisztenciája alkotja azt a narratívát, melyet egy közösség racionálisnak, és saját magára és környezetére nézve igaznak tekint. Ebben az összefüggésben tehát az igazság az egymással konzisztens narratívák összessége, a hazugság, pedig nem más, mint ezen narratívában bekövetkezett törés, inkoherencia. Ezen narratívatoréshez aztán ismeretelméleti kategóriát társítva a hazugságot kapjuk, míg etikai nézőpontból szemlélve ez a rossz, a bűn, esztétikai szemszögből a csúf, stb. E törés tehát minden logocentrikus oppozícióban a távollevő, a közösség értékeivel (narratívájával) összeférhetetlen, a közösség perifériája.

Az idegen érkezése is ilyen törés. A narratíván kívüli elem összetöri a közösség struktúráját: a szorongás állapotát idézi elő, és újragondolásra készíti a közösséget. Az idegen tehát mindig egyfajta inkonzisztencia, így ismeretelméleti aspektusból a közösségi narratíva hamisnak ítéli, morálisan rossznak, esztétikailag csúfnak, stb. A struktúra⁷ újragondolása akkor következik be, ha az idegen eléggé bejut, és a közösségen belülről képes kifejteni hatását, ráébreszti a közösségen belüli egyéneket a narratívák viszonylagosságára, és arra, hogy az általuk abszolútnak tartott létrend nem más, mint egy a sok közül, és nem érvényesebb, mint a többi. Így idézi elő a szorongás érzését az elmozduló evidenciák között felszabaduló egyénben. Fontos leszögezni azonban, hogy a közösségi világmagyarázat diszkurzív szintje, az értékek meghatározásának kora még nem feltételez közösségtől való „idegenséget”. Ott még bárki szabad alakítója lehet a diskurzusnak, csak annak megszilárdulása, a merev narratíva feltételez kívül-levőséget, idegenséget.

Ezen narratívák szükségszerű eszköze a barthes-i értelemben vett „nappé”⁸, mely arra szolgál, hogy elfedje a dolgok valóságát, a „hús brutali-

⁷ A struktúra fogalma itt és a későbbiekben is általános értelemben kerül elő, alkalmazva narratívára és diskurzusra egyaránt. Jelentése: olyan kiépült rendszer, (akár narratíva, akár diskurzus), mely magát igaznak, kizárólagosnak tételezi (narratíva esetén e kizárólagosság nem az egyéni, csak a közösségi, míg diskurzus esetén az egyéni szintre vonatkozik). Emiatt nem számol a párhuzamos struktúrákkal, így ha azok az idegen képében feltárnak előtte, a fő legitimációs bázisa megszűnik.

⁸ A Mitológiákban Barthes a Citroen DS című szövegben írja le a legérzékletesebben a fogalmat, mikor az akkor forradalmian új és futurisztikus Citroen DS autó jelentőségéről ír. Ahogy a karosszéria simasága, egyneműsége elfedi az illesztéseket, a csavarokat, minden emberi munkát, és egyfajta mázként, „teritékként” befedi a

tását”, és egyfajta mitologikus tartományba emelje a tárgyat. Elfedi a teljesítmények mögötti munkát, misztifikálja a produktumokat, ezáltal igazolja, és biztosítja az egyes narratívák létezését. Az idegen azzal, hogy megjelenik, és megtöri a konzisztenciát, az irracionalitás szingularitását idézi elő a struktúrában, és egyszerre a narratívák viszonylagosságának felfedésével lerántja a „nappé” hazug mázát a tárgyakról.

A HATALOM ÉS AZ IDEGEN

Egy közösség narratívája szükségszerűen tartalmazza az adott közösség irányításához szükséges történeteket, így rendelkezik az adott csoport hatalmi struktúrájának mintázatával is. A narratíva által meghatározott módon hatalomra került hierarchikus elit tehát abban érdekelt, hogy fenntartsa a struktúrát, ami hatalomra juttatta, tehát a „nappé” eszközét felhasználva igyekszik a narratíva legitimációs bázisát fenntartani.

Az idegen e folyamatot fenyegeti, esemény-jellegénél fogva veszélyes a struktúrára és a kiépült hierarchiára, amely emiatt igyekszik az idegen elnyomására, megfékezésére. Hogy ezt elérje, a legjobb eszköz, ha megbélyegzi, és nem enged időt a struktúra felszámolására, és újraépülésére. A hatalom birtokosai így az idegen feltűnésével a narratíva megerősítésében érdekeltek. Ehhez a legjobb eszköz, ha diskurzust építenek ki, vagyis a közösség számára adott keretből az egyénre vonatkozó szabályokat alkotnak: nem engednek teret a narratíva egyéni interpretációjának, így teremtve olyan rendszert, melyben az idegen olyannyira rendszeren kívüli lesz, hogy az Az-világ részeként nem fejtheti ki hatását, lévén, hogy „téved”, nem fogadja el az egyetlen érvényes interpretációt. A modern neoliberális értelmiség menekültválságra adott válasza is ezt példázza⁹: ahogy Marcuse 1965-ös *Repressive*

tárgyat, és azt az érzetet kelti, mintha az égből „ereszkedett volna alá”, a mennyekből bocsátkozott volna a földre teljes valójában, egyfajta metafizikai tárgyként (objet métaphysique). Ez a nappé egyfajta „magánmitológiaiaként” borítja be, és emeli a szakralitásba tárgyát, „kisimitja” az emberi munka ráncait, isteni teremtettséget sejtet. (Barthes 1991)

⁹ Le kell szögeznünk azonban, hogy a „menekültek” nem értelmezhetőek a klasszikus idegen-közösség viszonylatban, ugyanis szilárd, kialakult narratívát (iszlám) képviselnek, mely azonban semleges az európai diskurzusok tartalmára nézve. Az iszlám tanításai nem készítetik az európai kultúrát változásra. A struktúra újragondolását inkább az teszi indokolttá, hogy ahogy Karl Popper leírja, a nyitott társadalomban problémát jelent szembeszegetni a társadalom értékeivel szemben intoleránsakkal, illetve, hogy korábbi szemléletét fel kell adnia, ha kezelni akarja az őt érintő problémákat (globális felmelegedés, belső politikai válság, a társadalom atomizálása, stb.). Így a migrációs kérdés pusztán egy a sok közül, önmagában csak annyiban készítet az európai közösség narratívájának újragondolására, amennyiben annak intézményrendszere alkalmatlan ennyi beérkező ember befogadására, tehát kény-

Tolerance című írásában az aktív szerepvállalást, az elfogadást passzivitássá, könnyűvé degradáló, jóléti állam által intézményesített tolerancia kapcsán megállapítja: a modern állam saját hatalmát kívánja legitimálni egy állam által közvetített és meghatározott tolerancia-fogalmon keresztül.¹⁰

AZ IDEGEN HATÁSA

Ahogy már a fentiekben írtuk, az idegen hatását tekintve az úgynevezett filozófia hatásával egyenértékű: megtöri a totalitást, megcáfolva pusztán különbözőségével annak belső, saját felsőbbrendűségére alapozó működéslogikáját. Azonban maga az idegen nem épít új totalitást. Badiou¹¹ is hangsúlyozza, hogy az esemény nem történhet valamilyen rendszer szerint: az mindig egy döntés, egy pillanat eredménye, éppen ezért megjósolhatatlan. Így az idegen feltűnése nem a neki való behódoláshoz, hanem a közösség addigi narratívájának közösség általi újragondolásához vezet. A narratíva hatalomgyakorló persze deformálja a folyamatot, de az idegen *par definitionem* nem hódító. Új struktúrát csak a közösség képes alkotni.

Amikor tehát az európai gyarmatosítók feltűntek az Újvilágban, ők nem mint idegen-hatásuk léptek fel, hiszen ők saját narratívájukat kényszerítették rá az őslakókra, és ehhez a „nappé” eszközét (önmaguk istenként való feltüntetését, technológiai fejlettségük túlvilági eredetüként való bemutatását) használták.

Meg kell tehát különböztetnünk az idegen feltűnését a narratívák találkozásától. Mindkét esetben bekövetkezik a narratíva-törés, és a régi struktúra elpusztul, vagy legalábbis átalakul. Első esetben azonban nem íródik felül egy másik által, hanem a közösség maga alakít ki egy újat, míg utóbbi alkalmával a régi narratíva felszámolódását és az új kialakulását részben vagy egészben befolyásolja egy másik. Ennek több fajtája is lehet:

- A) Inkorporáció: Egy narratíva másikkal való érintkezése során az egyik magába olvasztja a másikat, és saját történetei közé illeszti

telen kirekesztőnek lenni, pusztán azért, mert lehetőségei nem végtelenek. Így a menekültkérdés inkább két diskurzus találkozásának speciális esete, melyben az egyik igyekszik hatalmi struktúrájába integrálni a másikat (Wilkommenskultur), ám a másik szétfeszíti a kereteket, így kemény fellépést igényelne, ami ez előbbi hatalomgyakorlásának lelepleződésével járna.

¹⁰ „... tolerance strengthens the tyranny of the majority against which authentic liberals protested. The political locus of tolerance has changed: while it is more or less quietly and constitutionally withdrawn from the opposition, it is made compulsory behavior with respect to established policies. Tolerance is turned from an active into a passive state, from practice to non-practice: laissez-faire the constituted authorities.” Marcuse (1970)

¹¹ Badiou (2005)

annak mintázatait. A narratíva ekkor konzisztensen inkorporálja a másik elemeit, így saját inkonzisztenssé váló struktúráját próbálja újra teljessé tenni. Ez történt akkor, mikor a poliszrendszer válsága következtében kiüresedő görög kultúra találkozott a perzsa világgal, és átvette annak értékeit, egyes elemeit. Megkezdődött ugyanis az a folyamat, melynek során, spengleri terminológiával élve, „civilizálódni” kezdett, diskurzusból narratívává alakult, történetei lassanként elvesztik referátum-szerepüket a valóságra vonatkozóan, és a közösség számára adott valóságot széleskörűen lefedő, bárki számára nyitott diskurzusból megszilárdult, végérvényesen meghatározott, alakíthatatlan, vagy csak radikális paradigmaváltással alakítható narratívává merevül. Ez pedig egyenes út a felszámolódáshoz, hacsak nem próbálják meg a felmerült inkonzisztenciát kiküszöbölni más narratívák történeteivel.

- B) Augmentáció: Egy kultúrkör katonai-kulturális expanziója söpri el egy másik kultúra struktúráját. Ez történt a nagy földrajzi felfedezések során, és ez történik a globalizáció keretein belül: a gyarmatosítók katonai-kulturális hatalmuk igazolására nem csak technológiai fölényüket, de a leigázott népek történeteit is felhasználták, így például a spanyol hódítók a Keletről visszatérő, bosszúálló Tollaskígyó kultuszát az azték törzsek leigázása kapcsán. Vagy például: a modernításban a globalizáció narratívája sokkal szabadabb, metafizikai kötelezettségek nélküli, önmegvalósítást és az egyén szabadságát kiépítő alternatívát biztosít a sokkal szigorúbb, kötöttebb narratívákkal szemben.¹²
- C) Kontinuitás: Egy narratívává alakult diskurzus elveszti magyarázóerejét a valóságra nézve, felszámolódik, értékrelativizmus, kiábrándultság követi, ám azután megkezdődik kialakulását egy új struktúra, mely valamilyen módon viszonyul a régihez. Ez általában ellenséges

¹² A különbség csupán annyi, hogy a globalizáció egy narratíva (ezért láthatja Fukuyama a liberális demokráciában a „történelem végét”), melyben a neokon elit birtokolja az „igaz tudást”, és kirekeszt minden más narratívát, a nagy földrajzi felfedezések korában pedig az európai kultúra még csak diszkurzív jelleget mutatott. Ahogy a fentiekben írtuk, itt is volt hatalomgyakorlás, ám itt azt nem ruházta fel a narratíva teoretikus küldetéssel. A még élő keresztény narratíva a „térítés”, mint cél tételezésével megpróbált eszmei legitimitást biztosítani a gyarmatosításnak, míg a születő reneszánsz-humanista narratíva (mely a kontinuitás folyamata során sokat vett át a kereszténységből) vagy „távollévőnek”, tehát az Az-világ részének tekintette a leigázott népeket, vagy a születő pénzgazdaság keretein belül értelmezte azok leigázását (hasznos-haszontalan), vagy részvétet tanúsított irántuk az emberi élet fontosságára hivatkozva (ez utóbbi ritkább).

viszony, a régi elemeit sajátos értelmezésben veszi át, pozitív vagy negatív értéket társít hozzá. Így az összeomló antik kultúrát követő kereszténység átértelmezi a görög-római mitológia motívumait: a Vénuszt, vagy görög nevén Aphroditét jelképező ötágú csillag az ördög jelképe lesz, Poszeidón háromágú szigonya az ördög vasvillája.

A fentiekben megvizsgáltuk a narratívák egymáshoz való viszonyának lehetőségeit, ám fontos megjegyezni: az idegen sosem struktúraként van jelen, hanem mint inkoherencia, szingularitás, esemény, egyén, kinek jelenléte pusztá tagadás, és a narratíva, amelyhez tartozik, csak annyiban fontos, amennyiben megtöri annak a közegnek a narratíváját, amelyben jelen van.

AZ IDEGEN ÉS A SZUBJEKTUM

A világban a szubjektum önmagát az objektummal szemben figyelheti meg, és e szembenállás teszi őt idegenné saját maga számára. A „rajta kívül álló dolgok” struktúrájába nem illik bele, megfigyelőként, lélekként önmagát immateriális létezőként tételezi, és az őt körülvevő materiális világ kirekeszti ezen minőségében.

Így a szubjektum folyamatos esemény, melynek konstituálója önmaga, és azok, akikkel interakcióba lép. Ez készíteti arra, hogy saját maga folyamatos alakítója legyen, és magára végtelen lehetőségként tekintsen. Mondhatni ez, az ember egyedüllétére, periférikus létére, tehát idegenségére alapozó szemlélet képzi az antropocentrikus individualizmus alapját a modernitásban (mely attitűd a reneszánszban indul el, míg a kálvinizmus és a részben annak értékei nyomán kibontakozó kapitalizmus rendszere a „tömeg” szellemének megidézésével el nem arctalanítja az embert, – ez utóbbi hatás ellen majd az egzisztencializmus lázad fel).

Az egzisztencia fogalma tehát voltaképp az eseményfogalom alkalmazása az emberi létre. Ez az esemény-jelleg az individuum lényege: alkalmatlan bármilyen struktúra részévé válni, ontológiailag minden rendszerrel szemben a „kirekesztettség” megnyilvánulása. Egyéniségében minden egyetemes-ség tagadója, így az Arc – ahogy Lévinas is megjegyzi¹³ – a végtelenség pecsétjét nyomja a szubjektum tudatába, de e végtelenség nem mint egy struktúra végtelen lehetősége tárul elé, hanem mint a rendszeren kívüli, a rendszer által le nem fedett, meg nem magyarázott világ végtelen bonyolultsága.

¹³ Lévinas (1979)

AZ ARC ÉS AZ IDEGEN

Emmanuel Lévinas fogalomrendszerében az Idegen nem más, mint az a bizonyos Másik: megtöri az Én kirekesztettségét, a lét egyéni fölfogását, az addig érvényes narratívát. Sartre pokol-képével szemben Lévinas alteritás-fogalma a Másikat mint lehetőséget tételezte, ám az Én számára idegen Másik pokol-minősége éppen ezen lehetőség-jellegnél fogva adott. Annak tudata, hogy az Az-világ velem egyenértékű Másikakból áll, akik épp olyan esemény-jelleggel rendelkeznek, mint Én, és éppúgy végtelenek, mint Én, olyan ijesztő, hogy minden emberi kapcsolatban indokolttá teszi a Másik szemében ülő szakadékok beborítását, az Én projekcióját az Idegen Másikra, ezzel az Én megnyugtató kiterjesztését minden eseményszerű Másikra. Így minden szubjektum saját magát alakítja mint eseményt, ám ezen keresztül a Másikhoz is e folyamaton keresztül viszonyul. A Másik végtelenségének betemetése tehát fő célja.

Láthatjuk, hogy az ön maga számára eseményként megjelenő szubjektum az Én–Másik viszonylatban már mint struktúra-alkotó jelenik meg, és saját narratíváját igyekszik kiterjeszteni azáltal, hogy megerősíti azt, és kizárólagosságának inkoherenciját letagadja. A Másikkal való szembesülése során megerősíti önmitologizáló „nappé”-jét, plurális diskurzusból totalizáló narratívát alakít, és ezen belül interpretálja a Másikat, ezzel alkot struktúrát annak értelmezéséhez. Tehát egy igazi Én–Másik viszonyban a szubjektum torzulást szenved, mert saját idegen-sége miatt önközpontú gondolkodás kialakítására kényszerül.

AZ IDEGEN TÁVOZÁSA

Az idegen tehát nem ellenség. Kisebbségben van, és jelentősége abban áll, hogy kirí a közösségből, inkohereus annak történeteivel. A kizárólagossággal, a narratíva egyéni interpretációját meggátló hatalomgyakorlással szemben lép fel pusztán megjelenésével; majd továbbáll. Nem kényszeríti rá saját történeteit a közösségre, amely tulajdonképpen meg is szűnik narratívája inkonzisztenssé válásakor, de csak azért, hogy létrejöhessen egy újabb struktúra. Az idegen tehát minden *das Man* ellensége: egyenlő azzal a szorongással, ami a heideggeri világban minden ismeretelméleti aggály, kritika, így minden filozófia alapja.

BIBLIOGRÁFIA

- Badiou, Alain, transl. Feldham, Oliver (2005): *Being and Event*. London, New York, Continuum
- Barthes, Roland, transl. Cape, Jonathan (1991): *The New Citroen*. In. R. Barthes: *Mythologies*. New York, The Noonday Press [online] Elérhető: <https://soundenvironments.files.wordpress.com/2011/11/roland-barthes-mythologies.pdf> (Hozzáférés dátuma: 2018 február 24)
- Foucault, Michel, transl. Török Gábor (1991): *A diskurzus rendje* [online] Elérhető: <http://www.holmi.org/1991/07/michel-foucault-a-diskurzus-rendje-torok-gabor-forditasa> (Hozzáférés dátuma: 2017. március 13.)
- Garaczi Imre (2003): *Diskurzus és retorika Homérosztól Foucault-ig* [online] Hozzáférhető: <http://www.c3.hu/~prophil/profi034/garaczi.html> (Hozzáférés dátuma: 2017. március 13.)
- Lévinas, Emmanuel (1979): *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers [online] Elérhető: https://monoskop.org/images/7/7e/Levinas_Emanuel_Totality_and_Infinity_2nd_ed_1979.pdf (Hozzáférés dátuma: 2018. február 24.)
- Losonczi Márk (2012): *Deleuze/Guattari és a kisebbségek forradalma*. [online] Elérhető: http://epa.oszk.hu/01000/01014/00097/pdf/EPA01014_hid_2012_11_087-096.pdf (Hozzáférés dátuma: 2018. március 13.)
- Marcuse, Herbert (1970): *Repressive Tolerance*. In. R. P. Wolff – B. Moore Jr. – H. Marcuse: *A Critique of Pure Tolerance*. Boston, Bacon Press, 82.
- Salamon János (2011): *A hanyatlás morfológiája – Oswald Spengler: A Nyugat alkonya*. [online] Elérhető: http://magyarnarancs.hu/zene2/konyv-a_hanyatlás_morfológiaja_-_oswald_spengler_a_nyugat_alkonya76604 (Hozzáférés dátuma: 2018. február 22.)
- Spengler, Oswald (1928): *The Decline of the West*. London, Allen and Unwin

Balázs Gábor Izraelben a Bar Ilan Egyetem zsidó filozófia szakán írta meg doktori disszertációját vallás és erkölcs kapcsolatáról. Jelenleg az Országos Rabbiképző és Zsidó Egyetem adjunktusa. Fő érdeklődési területe: középkori zsidó filozófia, modern zsidó és izraeli identitás elméletek, a posztmodern kor és a vallásfilozófia kihívásai, kortárs etika és politikai filozófia.

Barcsi Tamás A Pécsi Tudományegyetem ETK habilitált egyetemi docense, az MTA PAB Filozófiai Munkabizottságának titkára. Kutatási területei: erkölcsfilozófia, társadalomfilozófia. Legutóbbi kötetei: *A kivonulás mint lázadás* (2012), *Az emberi méltóság filozófiája* (2013), *Három filozófiai kérdés az emberről* (2016).

Csejtei Dezső Az SZTE Filozófia Tanszékének professzora, korábban tanszékvezetője (1990-2000), a Társadalomelméleti Intézet vezetője (1997-2000; 2003-2006; 2009-2012), a Málnási Bartók György Filozófiai Doktori Iskola vezetője 2007-től. A Magyar Filozófiai Társaság elnöke két cikluson keresztül (2002-2004; 2004-2006). Fő kutatási területe a spanyol és a német filozófia története. Fő monográfiái: *José Ortega y Gasset* (1980), *A spanyol egzisztencializmus története* (1986), *A halál hermeneutikája* (2001), *Filozófiai metszetek a halálról* (2002), *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno* (2004), *Oswald Spengler élete és filozófiája* (2009), *Filozófiai elmélkedések a tájról* (2012) – az utóbbi két mű társszerzője Juhász Anikó. Jelentősebb filozófiai fordítások (Ortega y Gasset, Unamuno, Vitoria, Spengler, Dilthey, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Jaspers, Jünger stb.) művei – többnyire utószóval együtt. Legutóbbi könyve: *Filozófia a mindennapokban* (2016). Publikációi külföldön (11 ország) spanyol, német és angol nyelven jelentek meg.

Fekete Vali A PTE Művészeti Kar egyetemi tanársegédje és az SZTE BTK Filozófia Doktori Iskola végzős hallgatója. Művészetelmélettel, grafikatörténettel, szakesztetikával, az alkalmazott művészetek és a képzőművészet viszonyával foglalkozik. Kutatási területe a képelmélet, a betű- és kép viszonyok a tipográfiai vonatkozásában. Műkritikái a *Balkon* kortárs művészeti magazinban jelennek meg. Hazai és külföldi kiállítások kurátora.

Gábor György Filozófus, vallástörténész, egyetemi tanár, tudományos főmunkatárs, MTA BTK Filozófiai Intézet – Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem. Fő kutatási területe: a rabbinikus bölcelet, a biblikus és rabbinikus történelemszemlélet, antik zsidó és korai keresztény filozófia, zsidó – keresztény

teológiai kontroverziák, az antijudaizmus története, politikai teológia. Könyvei: *Szabad egyház szabad államban* (Buda Péterrel közösen, 2006) *Az idő nélküli hely* (2008) *A diadalíven innen és túl* (2009) *A politika szolgálólánya* (Buda Péterrel közösen, 2009) *Le domande invisibili* (Roma, 2011) *A szépség akarata* (Bacsó Bélával, Gyenge Zoltánnal és Heller Ágnessel közösen, 2011) *Múltba zárt jelen* (2016)

Garaczi Imre Filozófiatörténész, a veszprémi Pannon Egyetem Társadalomtudományok és Nemzetközi Tanulmányok Intézetének habilitált docense; Pro Universitate Pannonica-díjas, a Veszprémi Magyarorságtudományi Kutatások Műhely és a Veszprémi Humán Tudományokért Kiadó vezetője; a *Pro Philosophia Füzetek* történet- és kultúrbölcseleti negyedévlap, a *Mediterrán Világ* társadalomtudományi folyóirat, valamint a *gazdaságetika.hu* társadalomtudományi periodika szerkesztője. Fő kutatási területei: migrációs és geoökonómiai folyamatok nemzetpolitikai és geopolitikai vonatkozásai, a modernitás politikai filozófiái, a jelenkor gazdaságetikai folyamatai, a két világháború közötti magyar filozófia története. Eddig megjelent kötetei: *Modernitás és morálbölcselet* (2002), *Korszellem és műalkotás* (2004), *Ész és sors* (2005), *A nemzettel Európában* (2006), *Önérdék és önzetlenség* (2007, 2009), *Időlet és Halálpillanat* (2008), *Identitás és stratégia* (2010), *Hogyan lettem a marxizmus hatására indián törzsfőnök?* (2014)

Gausz András A Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének docense, de tanított a Károli Gáspár Református Egyetemen is. Kutatási területe a német filozófia Kanttól kezdődő Heideggerig tartó időszaka. Könyvei, legfontosabb írásai magyar, német és angol nyelven jelentek meg, a kanti kategoriális rendszert, a sematizmus természetét boncolgatják, s egyéb metafizikai, etikai, esztétikai kérdéseket tárgyalnak. Önálló kötetei: *A gyönyörök útvesztője. Nietzsche és az örök visszatérés. Nietzsches Theorie vom „Tode Gottes“ und der Weg zur „Glückseligkeit“*. *Filozófusok esélyei szépségkirálynő-választásokon*.

Grósz Eszter A Pécsi Tudományegyetem doktori hallgatója Társadalomfilozófia és Esztétika programban, valamint az MTA-PTE Kritikai Tanulmányok Kutatócsoport tagja. Főbb kutatási területei: társadalomfilozófia, politikafilozófia. Disszertációját az idegenség, mint filozófiai probléma témakörében írja.

Hankovszky Tamás PhD, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Filozófia Tanszékének oktatója. Filozófiából doktorált Budapesten és habilitált Pécsen. Fő kutatási területe Kant és Fichte filozófiája. Könyvei: Pilinszky János evangéliumi esztétikája: Teremtő képzelet és metafizika. (2011) Antropológia és transzcendentális filozófia: *Fichte korai tudománytanának alap gondolata*.

(2014) *Elsőrendű logika*. (2014) *A megváltott lét hermeneutikája: Filozófia, teológia, irodalom*. (2015)

Heller Ágnes Széchenyi-díjas filozófus, esztéta, egyetemi tanár, a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja. Kutatási területe az etika, az esztétika, a történet- és kultúrfilozófia, valamint a filozófiai antropológia kérdései. A *Budapesti Iskola* egyik jelentős személyisége.

Juhász Anikó Habilitált egyetemi docens az SZTE Általános Orvos-tudományi Karán. Kutatási területe az élet- és egzisztenciafilozófiák [történetfilozófia, etika, a szépirodalommal való érintkezési pontok]. Számos monográfiája, tanulmánya, illetve műfordítása jelent meg, valamint négy verseskötete, ebből egy kötet gyermekek számára. Legutóbb megjelent monográfiák: *Oswald Spengler élete és filozófiája* (2009), *Filozófiai elmélkedések a tájról* (2012), *Camino filosofico – Philosophische Wege* (2013), társszerző: Csejtei Dezső; *Egzisztencia a háborúban* (2014). Verseskötetei: *Üvegfalak, bádogtetők* (2012), *Kék repkények, bukott angyalok* (2012), *Istenem, Duinóban a sírályok...* (2014), *Telefonom hangok háza* (2017). Verseit közlő szépirodalmi folyóiratok: *Holmi, Újhold-Évkönyv, Magyar Napló, Tiszatáj, Pompeji, Látó, Parnasszus, Napút, Új Forrás, Vigília* stb. Publikációi külföldön német és spanyol nyelven jelentek meg.

Kántor Ágnes Festőművész, az SZTE JGYPK Rajz-Művészettörténet Tanszékének tanársegéde, az SZTE BTK Filozófia Tanszékének PhD hallgatója. Kutatási területe a digitalizáció hatásaként létrejött képi változások és a műbefogadás folyamatát kísérő neuroesztétikai jelenségek vizsgálata. Munkái rendszeresen szerepelnek hazai és nemzetközi kiállításokon.

Kiss András Az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem dokotrandusza, disszertációjának témája: Jézus reprezentációja a modern zsidó gondolkodásban. Publikációi: *A középkori zsidóság Jézus-képe* (2017), *A hitnek alávetett hatalom az ókori Izrael politikai teológiájában* (2018), *Hogy kerül Krisztus a midrásba? – Efraim, az igaz messiás a korai rabbinikus judaizmusban* (folyamatban), *Jézusról szóló viták a cionista mozgalomban a XX. század első felében* (folyamatban).

Kiss Endre Az MTA doktora (D.Sc), Dr.phil, ph.d. dr. habil., egyetemi tanár (OR-ZSE), ny. egyetemi tanár (ELTE, Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék), az MTA Statisztikai és Jövőkutató Bizottságának tagja. Az OR-ZSE Kaufmann Dávid Zsidó Kultúrakutató Csoport vezetője. Filozófiai tevékenységének első korszakában az Osztrák-Magyar Monarchia filozófia- és eszmetörténet, illetve a magyar filozófia- és eszmetörténet problémáival foglalkozott. Két összefoglaló könyvet írt erről a szellemi miliőről (magyarul: 1978, németül: 1986), három könyvet Hermann Broch-ról (a másodikat magyarul és németül is

megjelentette), két másik könyvet a századforduló magyar kultúrájáról. Filozófiai tevékenysége második korszakának középpontjában Nietzsche állt. 1982-ben könyvet írt filozófiájának magyarországi recepciójáról, 1993-ban monográfiát Nietzsche filozófiájáról, 2005-ben kiadta e monográfia kétszeres terjedelműre növelt végleges változatát. Filozófiai tevékenysége harmadik korszakának középpontjában az 1989 utáni kelet-európai és egyben a globális fejlődés komplex problematikája áll. Legutóbbi két összefoglaló könyve: *Judentum – Emanzipation – Mitteleuropa*. (2009) *Marx lábnyomai és átváltozásai*. (2013)

Kiss Lóránt Gimnáziumi tanulmányait az SZTE Gyakorló Gimnázium humán tagozatán végezte 2013 és 2017 között. Jelenleg az University of Warwick PPE, azaz filozófia-politika-közgazdaságtan szakán tanul. Az objekt-orientált ontológia és a spekulatív realizmus problematikájával, illetve általánosan a nem-antropocentrikus megközelítések a filozófiában kérdéseivel foglalkozik, emellett az irodalom is érdekli, verseket ír.

Kovács Gábor PhD, MTA BTK Filozófiai Intézete, tudományos főmunkatárs. Szakterület: politikai filozófia, kultúrkritika, történetfilozófia. Fontosabb publikációi: Könyvek: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei. Eszme-történeti tanulmányok*. (2001), *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig. Bibó István, a politikai gondolkodó*. (2004), *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra. Politikai eszmetörténeti tanulmányok*. (2008), *Frankensteintől a zöldekig – a gép és kritikussai. Eszmetörténeti tanulmányok*. (2010). Tanulmányok: H. Arendt's Interpretation of Natural and Artificial in the Political Phenomenology of the Human Condition. (In. Limes: Borderland Studies, 2012), Fear, Politics, Power – Civilization as the Education of Courage. (In. Janez Juhant, Bojan Žalec (Eds.): From Culture of Fear to Society of trust. Münster: LIT Verlag, 2013), How to create a Nation? Visualisations of Community and National Consciousness from the Premodern Times to the Age of Globalization. (In. Creativity Studies, 2014)

Krémer Sándor Dr. habil., az SZTE Filozófia Tanszékének docense. Kutatásai magukban foglalják a hermeneutika, az etika, az esztétika és a pragmatizmus területeit. Főbb kötetei: *A filozófia története Thalészstől Hume bölcséletéig* (1997); *Miért vált Heidegger Heideggerré?* (2001); *Alapvető etika* (2004); *A késői Richard Rorty filozófiája* (2016), valamint számos tanulmány szerzője a filozófiai hermeneutika és a neopragmatizmus témakörében. A UNCC Fulbright vendégprofesszora (2005-2006-ban), és a *Pragmatism Today* (www.pragmatismtoday.eu) főszerkesztője.

Laczkó Sándor Az SZTE Klebelsberg Könyvtár Különgyűjteményi Osztály vezetője, az SZTE BTK Filozófia Tanszék oktatója, a Magyar Filozófiai

Társaság főtítkára. Kutatási területei: eszme és recepciótörténet, etikai gondolkodás, magyar filozófiatörténet. Szerkesztője a *Lábjegyzetek Platónhoz* (2003-), illetve *A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai* (1999-) című könyvsorozatoknak, valamint alapító szerkesztője a *Pompeji* (1990-1998) című irodalmi, művészeti, bölcséleti folyóiratnak. Legutóbbi kötete: *A dolog és a szó* (2013)

Lamár Erzsébet 2015 decemberében védte meg doktori disszertációját filozófiából, jelenleg az SZTE BTK Filozófia Tanszékének óraadója, illetve a PTE IDI doktorandusz hallgatója. Kutatási területe: 19-20. századi filozófiatörténet, metafizika-kritikák (Nietzsche, Heidegger), posztmodern irodalomelméletek.

Máté-Tóth András Dr. Dr., DsC teológus, valláskutató, az SZTE BTK Vallástudományi Tanszékének vezetője, a BTK Társadalomtudományi Intézetének vezetője, a Bécsi Egyetem magántanára, több doktori iskolában témavezető. Főbb kutatási területei: a kelet-közép-európai társadalmak kortárs vallási változásai, a vallástudomány magyarországi története, új vallási mozgalmak Magyarországon. Legutóbbi kötetei: *Protestáns Paradigma* (2017), *Intézmény és karizma az egyházban 2.0* (2017), *Verwundete Identitäten. Freiheit und Populismus in Ost-Mittel-Europa* (2018 in print)

Máté Zsuzsanna Dr. habil., CSc művészetfilozófus, irodalmár, az SZTE JGYPK Művészeti Intézetének oktatója, az SZTE Málnási Bartók György Doktori Iskolájának témavezetője, és az SZTE Művészeti Szakkollégiumának egyetemi egységvezetője. 9 önálló könyve, 12 szerkesztett kötete és 147 tudományos közleménye jelent meg. Kutatási területe: esztétikatörténeti, művészetfilozófiai és komparatistikai kutatások: irodalom, művészetek és filozófia kapcsolatrendszere; a bölcsélet és az esztétikum relációi; a művészetközi kapcsolatok vizsgálata.

Mester Béla Az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa; a Nyíregyházi Egyetem Történettudományi és Filozófia Intézete Filozófia Intézeti Tanszékének docense. Főbb kutatási területei a kora újkori politikai filozófia története, a magyar filozófiatörténet és a magyar politikai eszmétörténet. Legutóbbi könyve: *Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája Kálvin Jánostól John Locke-ig.* (2010).

Mészáros András, egyetemi tanár, az MTA külső tagja, a pozsonyi Comenius Egyetem BTK Magyar Nyelv és Irodalom Tanszékének oktatója, a Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének munkatársa, a Szlovákiai Magyar Akadémiai Tanács elnöke. Kutatási területe a magyarországi

filozófia története, különleges tekintettel a felső-magyarországi filozófiára. Ebben a témakörben magyarul és szlovákul jelentek meg könyvei és tanulmányai Magyarországon és Szlovákiában. Az utóbbi időben publikált könyvei: *Dejiny maďarskej filozofie (A magyar filozófia története, 2013)*, *Szét-tartó párhuzamok (2014)*. Megjelenés alatt álló, a magyar és a szlovák filozófia 19. századi viszonyait boncolgató könyvének címe: *Súčasnost' nesúčasného (Az egyidejűtlenség egyidejűsége)*.

Olay Csaba Az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Fő kutatási területe: 19-20- századi kontinentális filozófia, egzisztencializmus, hermeneutika, politikai filozófia, Heidegger, Jaspers, Gadamer, Hannah Arendt, Frankfurti Iskola.

Pólik József A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének adjunktusa. Film-esztétikát, művészetfilozófiát, művészettörténetet tanít. Szűkebb értelemben vett kutatási területe az utóbbi években a szocialista korszak magyar filmtörténete. Megjelent kötetei: *Levél Foudayba (2006)*, *Ha valaki jönne (2007)*.

Rembeczki Eszter Az NKFI/OTKA K 125012 pályázatának keretei között az SZTE BTK Filozófia Tanszékének tudományos segédmunkatársa. 2017-ben védte meg disszertációját és szerezte meg doktori fokozatát. Fő kutatási területe: Descartes, a szubjektivitás és az interszubjektivitás problémája, a személyiség fogalma. 2016-ban ÚNKP ösztöndíjban részesült. A *SZTElozófia* Folyóirat szerkesztőségének tagja.

Szendi István Az SZTE Pszichiátriai Klinika docense, a Magyar Pszichiátriai Társaság alelnöke, a Mentális Betegségek Megelőzése Interdiszciplináris Kutatócsoport alapítója. Fő kutatási területe a pszichózis-spektrum betegségek neurokognitív és neurofenomenológiai fenotípus kutatása. A tudományban kiemelt szerepet tulajdonít a filozófiának, kedveli a filozófusokat, büszke arra, hogy közülük néhányan barátságukba fogadták, és szíve szerint fel is vágna arra, hogy rendszeresen kis színes lehet a konferenciájukon.

Széplaky Gerda Egyetemi oktató, az EKE Vizuális Művészeti Intézet docense. Tanulmánykötetek, monográfiák szerzője. Szerkesztője volt többek között a Vulgo és a Flash Art című folyóiratoknak. Képzőművészetről, építészetről, irodalomról, filozófiáról írott publikációi rendszeresen jelennek meg művészeti és szakmai folyóiratokban, katalógusokban, könyvekben. Tudományos konferenciák állandó résztvevője; kutatócsoportok tagja. Kurátorként rendezett tárlatot többek között a MODEM-ben, a Kepes Központban, valamint az olaszországi Velencében. Legutóbbi könyve *Kant hátán a szőr - Esztétikai írások (2017)* címmel jelent meg.

Szücs László Gergely Posztdoktori kutató, MTA BTK Filozófiai Intézet. Kutatási területe: kritikai társadalomelmélet, demokráciaelmélet, Jürgen Habermas filozófiája. Legfontosabb publikáció: *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok – Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években* (2015)

Tánczos Péter PhD, a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének tanársegéde. Fő kutatási területe a 18-19. századi filozófia- és esztétikatörténet.

Tóth I. János Az SZTE BTK Filozófia Tanszékének habilitált egyetemi docense. Fő kutatási területei: környezetfilozófia, társadalomfilozófia, alkalmazott etika. Több mint 80 publikáció szerzője. Főbb kötetei: *Játékelmélet és társadalom* (1997), *Fejezetek a környezetfilozófiából* (2007), *Játékelméleti dilemmák társadalomfilozófiai alkalmazásokkal* (2010), *Környezetetika* (2015).

Ungvári-Zrínyi Imre A Kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófia Intézetének docense. Kutatási területei: általános- és alkalmazott etika, magyar filozófiatörténet. Ezeken a területeken tanulmány-kötetek szerkesztője és szerzője. Egyéni kötetei: *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája* (2002), *Dialógus. Interpretáció. Interakció. Közelítések a kultúra kommunikatív értelezéséhez* (2005), *Bevezetés az etikába* (2006), *Alkalmazott etikai alapfogalmak. Bioetika. Gazdaságetika. Közszolgálati etika. Médiaetika* (2007), *Morálfilozófia* (2008), *Életünk formaelvei. Erkölcs a gondolkodásban és a minden-napokban* (2014).

Valastyán Tamás A Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének habilitált egyetemi docense. Főbb kutatási területe a modernitás esztétikai elméletei, illetve a kortárs magyar szépirodalmi és értekező prózai folyamatok. A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztője. Kötetei: *Tűnni és újra-eredni* (2007), *A keresés ritmusa* (2007).

Váraljai Anna Művészettörténész, az SZTE BTK Filozófia Tanszékének tanársegéde, a Rajz Tanszék óraadója. Kutatási területe a magyarországi modernizmus. Az ELTE Művészettörténeti Intézetének állami ösztöndíjas PhD hallgatója volt, Kállai Ernő művészettörténeti kutatói ösztöndíjban részesült. Rendszeresen publikál az *Élet és Irodalom*, *Tiszatáj*, *Artmagazin* és az *Új Művészet* orgánumokban. Számtalan hazai és külföldi konferencián vett részt előadásaival, kurátorkodik, kultúra szervező tevékenységet folytat.

Weiss János A Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Legutóbbi kötete: Weiss János, Soóky Krisztina, Kővári Sarolta: *A szubjektum labirintusai*. Budapest, Áron Kiadó, 2016.

TARTALOM

Laczkó Sándor

A másik, mint idegen – Előszó5

*„De ki az az idegen, a Másik, aki felé meg kell nyílnunk,
aki felé nem lehet nem megnyílnunk ...”*

Heller Ágnes

Miért idegen minden korban a „filozófiai beszédmód”,
s ezen idegenség következményei 11

Gábor György

Az idegen arca a zsidó a középkori keresztény
gondolkodásban és művészetben18

Balázs Gábor – Kiss András

„A közöttünk élő gojok”: Az „idegen” fogalma
a középkori zsidó-keresztény viszony tükrében55

Olay Csaba

Idegen és ellenség: megfontolások Carl Schmitt nyomán72

Máté-Tóth András

Temetetlen testek. Az idegen diskurzusa Judith Butler nyomán 80

Barcsi Tamás

A kegyetlenség rendje és az idegenség 95

„Az idegen világ jelenlétét mindig érezték az emberek.

Az ezzel kapcsolatos szorongás mindig ott lapult életük felszíne alatt.”

Weiss János

A relatív és az abszolút idegen. (Jacques Derridától
Niklas Luhmannon át Elfriede Jelinekig)111

Rembeczki Eszter

A Descartes-i én idegenszerűségei120

Hankovszky Tamás

A nem-én, a másik és az idegen. A nemzeti bezárkózás
motívumai Fichte A tökéletes állam című művében133

Szücs László Gergely

A szabadság, mint az idegenség felszámolása
Axel Honneth politikai filozófiájában145

Krémer Sándor

A „melting pot” metafora, és az amerikai pragmatisták véleménye az idegenség tapasztalatáról (Dewey, Rorty) 161

Tánczos Péter

Szellemi rokonság és idegenség.

A kísérteties elem szerepe Nietzsche *Manfred*-élményében 171

Ungvári Zrinyi Imre

Idegenség és transzcendencia Émmanuel Lévinasnál182

„Az ellenség éppen a másik, az idegen, ... úgyhogy
szélsőséges esetben konfliktusok lehetségesek vele.”

Csejtei Dezső – Juhász Anikó

Az idegen a nyugati féltekén199

Mészáros András

„Idegenek” a magyar filozófiában 217

Mester Béla

Szellem” versus „józan ész”. A *sensus communis* fogalmának parasztossá tétele és elidegenítése a magaskultúrától a filozófia és a nemzeti kultúra viszonyáról folytatott 19. századi vitákban 229

Kovács Gábor

A bűnös város – a nemzetidegen város toposza a két háború közötti magyar kultúrkritikában – Szabó Dezső és Szekfű Gyula 247

Kiss Endre

Ignacio Corsaro és a *Lo Straniero*257

Lamár Erzsébet

A tapasztalat kronotopológiája. Az úton-lét és az idegenség problémája az egzisztencia és a megértés kontextusában. 267

„... csak éppen énnekem a magam testében kellett életre támasztanom a holtat, s abban kellett egy idegen léleknek és egy idegen emlékezetnek helyet szorítanom a magamé mellett...”

Széplaky Gerda

A nő mint árnyék. Idegenség és kívülség Rakovszky Zsuzsa:

A *kígyó árnyéka* című regényében277

Máté Zsuzsa

Az elidegenedés fokozatai Jean-Paul Sartre

Az *undor* című regényében300

Valastyán Tamás

Az idegen tekintete. A Borbély Szilárd-drámák
olvashatóságának és játszhatóságának két előfeltételéről 307

Fekete Vali

Az idegen szépség – a dadaizmus kozmopolita esztétikája 320

Váraljai Anna

Aiglontól Harlequinig. Beszélők-e a művészi álnevek? 335

Kántor Ágnes

Mi lesz a művészettel az ismeretlen nélkül?

Mesterséges intelligencia a képzőművészetben 344

*„Az elidegenedés önmagunktól, egymástól és a világtól a manapság
leggyakoribb szenvedés, olyannyira, hogy már-már elfogadjuk,
normálisnak vesszük.”*

Szendi István

Az elemberietlenedett Én –

az önmagunktól elidegenedés kórállapota 355

Gausz András

Idegnek az elidegenedésben 367

Tóth I. János

Interakcióban az idegennel 386

Garaczi Imre

Idegenből szuverén ismerős? Adalékok az ember

és technika kapcsolatának történeti geneziséhez 396

Pólik József

A sivatag polgárai 410

Grósz Eszter

Az idegentől a demokráciáig Jacques Derrida filozófiájában 425

Kiss Lóránt

Az idegen a filozófia szolgálólánya, avagy

az idegen-ség társadalom- és történetfilozófiai megközelítése 434

A kötet szerzői 444